كتاب الإعلام بمناقب الإسلام

لأبي الحسن محمد بن يوسف العامري

المتوفى سنة ٣٨١هـ (٩٩٢م)

تحقيق ودراسة

بقلم

الدكتور أحمد عبد الحميد غراب

دكتوراه من جامعة اكسفورد

مدرس الفلسفة الإسلامية ومقارنة الأديان

كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر

بالقاهرة

مقدمة

عن المؤلف والكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

عن المؤلف والكتاب

-١-

أبو الحسن العامرى

معالم حياته :

أبو الحسن محمد بن أبى ذر يوسف العامرى النيسابورى من فلاسفة الإسلام فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) .

وهو إن يك مجهولا بيننا اليوم — وكم من رجال الفكر فى تاريخنا من أصبحوا مجهولين بيننا اليوم ! — فقد كان معروفاً فى زمانه ، بل كان « من أعلام عصره » كما يقول أبو حيان التوحيدى[1] . وقد وضعه الشهرستانى جنباً إلى جنب مع كبار فلاسفة الإسلام ، أمثال الكندى والفارابى وابن سينا[2] . وتحدث عنه التوحيدى طويلًا فى « الإمتاع والمؤانسة » ، واقتبس كثيراً من « كلماته الشريفة » فى « المقابسات » . كما اقتبس مسكويه فى كتابه « جاويدان خرد »[3] فصلًا طويلًا من كلامه . وكذلك تحدث عنه أو اقتبس منه أو كليهما صاحب « منتخب صوان

---

(١) « المقابسات » ص١٦٥ .

(٢) « الملل والنحل » ٣/٣٨ .

(٣) « الحكمة الخالدة » تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٣٤٧ وما بعدها .

ولكن العامرى لم يقض حياته كلها فى نيسابور ؛ فقد كان محبا للترحال وملاحظة أحوال الناس ، وتقلبات الأيام والدول . لقيه جماعة من الصوفية سنة ٣٧٠ هـ (٩٨٠ م) بالقرب من نيسابور فوصفوه بأنه « كان من الجوَّالين الذين نقَّبوا فى البلاد ، واطلعوا على أسرار الله فى العباد »[١] . كما كان فى ترحاله مَدْفوعاً بمحبته للعلم والمعرفة ؛ ولذلك نراه يزور المراكز الكبرى للثقافة فى عصره ؛ وخاصة بغداد والرىّ وبخارى ، ويقيم فى كل منها فترات تطول أو تقصر : يتعلم ، ويعلم ، ويناظر ، ويؤلف . وتلعب كل من هذه المدن دوراً هاما فى حياته بوجه عام ، وفى حياته الفكرية بوجه خاص .

أما عن حياته ببغداد فيروى مسكويه — وهو يتحدث بكثير من المبالغة عن فضائل أبى الفضل بن العميد المتوفى سنة ٣٦٠ هـ (٩٧٠ م) — فيقول : « ثم إذا ترك هذه العلوم [العربية الإسلامية] وأخذ فى الهندسة والتعاليم فلم يكن يدانيه فيها أحد . فأما المنطق وعلوم الفلسفة ، والإلهيات منها خاصَّة ، فما جسر أحد فى زمانه أن يدعيها بحضرته ، إلا أن يكون مستفيداً ، أو قاصداً قصد التعلم دون المذاكرة . وقد رأيت بحضرته أبا الحسن العامرى — رحمه الله — وكان ورد من خراسان وقصد بغداد ، وعاد وعنده أنه فيلسوف تام ، وقد شرح كتب أرسطا طاليس وشاخ فيها . فلما اطلع على علوم الأستاذ الرئيس وعرف اتساعه فيها ، وتوقد خاطره ، وحسن حفظه للمسطور — ترك بين يديه ، واستأنف القراءة عليه . وكان يعد نفسه فى منزلة مَنْ يصلح أن يُتعلم منه ؛ فقرأ عليه عدة كتب مستغلقة ؛ ففتحها عليه ، ودرَّسه إياها »[٢] .

= والمقدسى : « احسن التقاسيم » ص ٢٩٩ — ٣٠٠ ، وآدم متز : « الحضارة الإسلامية » ترجمة الدكتور أبو ريدة ٢٩٩/١ . وبروكلمان : « تاريخ الأدب العربى » ترجمة الدكتور النجار ٢١٧/٣ ، وحاجى خليفة : « كشف الظنون » ٣٠٨/١ .

(١) التوحيدى : « الإمتاع والمؤانسة » ٩٤/٣ .

(٢) « تجارب الأمم » ٢٧٧/٢ . وروى صاحب « منتخب صوان الحكمة » - لوحة ١٤٧ - عن مسكويه هذه القصة ، بدون أن يذكر أن العامرى درس شيئا من الفلسفة أو غيرها على أبى الفضل بن العميد ، وتنتهى القصة فى « منتخب صوان الحكمة » بأن العامرى تحير (اندهش) لما اطلع على علوم الأستاذ الرئيس (ابن العميد) .

الحكمة » ، والشهر زورى فى « نزهة الأرواح » ، وأبو المعالى فى « بيان الأديان » ، والكلاباذى فى « التعرف لمذهب أهل التصوف » . . . ومؤلفون آخرون[1] .

ولكننا لانظفر فى هذه المراجع وغيرها بالكثير عن حياة العامرى . كما لم يترك العامرى — فيما أعلم — كتابا عن سيرته الذاتية « Autobiography » . يضاف إلى هذا أن القليل الذى بقى من مؤلفاته ما زال مخطوطا ومبعثرا فى مكتبات العالم . ولذلك — فيما يتعلق بتفاصيل حياته — ما زلنا نجهل الكثير .

لا نعرف على التحديد تاريخ مولده ؛ ولكن إذا عرفنا أنه كان تلميذاً لأبى زيد أحمد بن سهل البلخى المتوفى سنة ٣٢٢ هـ (٩٣٣ م) — فإننا نستطيع أن نرجح أنه ولد فى أوائل القرن الرابع الهجرى . أما تاريخ وفاته فكان على التحديد يوم ٢٧ شوال سنة ٣٨١ هـ[2] (٩٩٢ م) .

نشأ العامرى ودرس الفلسفة على يد أبى زيد البلخى بخراسان . ورد فى « منتخب صوان الحكمة »[3] أن العامرى « تفلسف بخراسان ، وقد قرأ على أبى زيد أحمد بن سهل البلخى » . وعرف بعد ذلك بأنه « الفيلسوف النيسابورى »[4] . وكانت نيسابور فى عصره أكبر مراكز الثقافة بخراسان ، بل كانت مهد المدارس فى تاريخ التربية الإسلامية . يقول المقريزى : « إن أول من حُفظ عنه أنه بنى مدرسة فى الإسلام أهل نيسابور »[5] . ويصفها ياقوت بأنها « معدن الفضلاء ، ومنبع العلماء » ، ويقول : « وقد خرج منها من أئمة العلم من لا يُحصى »[6] .

---

(١) انظر : Brockelmann : « G. A. L. » S. I. pp. 744.958,961. III p. 1239.

(٢) ياقوت : « معجم الأدباء » ١/ ٤١١ .

(٣) مخطوط مصور بدار الكتب المصرية رقم ٦٦٤٣ ح ، لوحة ١٣٦ .

(٤) ياقوت : « معجم الأدباء » ٣/ ١٢٤ .

(٥) « المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار » ٤/ ١٩٢ .

(٦) « معجم البلدان » ٨/ ٣٥٦ ، ٣٥٨ ، وعن نيسابور انظر ايضا :

= E. Honigmann : « Nīshāpūr » . Enc. of Islam.

وبالرغم مما فى كلام مسكويه من مبالغة واضحة فى إبراز « عبقرية » أبى الفضل ابن العميد وسعة علمه .. فهو يدل على تواضع العامرى ومحبته للعلم . كما يدل على أن زيارة العامرى هذه لبغداد كانت — على الأرجح — قبل سنة ٣٦٠ هـ ، وهى السنة التى تُوفي فيها أبو الفضل بن العميد . وقد زار العامرى بغداد بعد ذلك زيارة أخرى (سنة ٣٦٤ هـ) سيأتى ذكرها .

ولكن من المؤكد أن العامرى لم يستمتع كثيرا بزياراته لبغداد ، بل إنه ضاق بها وبأخلاق أهلها أشد الضيق . ورد فى « منتخب صوان الحكمة »(١) أن العامرى « قصد بغداد وتصدر بها ، وإن لم يرض أخلاق أهلها ، وعاد وهو فيلسوف تام . . . وقيل له لما عاد من بغداد : كيف رأيت الناس بها ؟ قال : رأيت عندهم ظَرفا ظاهراً ، وشارة معجبة ، ومرآة معشوقة ؛ لكنى رأيت من وراء ذلك سخفا بالغاً ، وودًّا فاسداً ، واستحقارا لأهل خراسان ، وجميع البلدان . وأصلح ما يتفق للإنسان أن تكون طينته مشرقية ، وصورته عراقية ، فإنه يصير بهذا جامعاً بين متانة خراسان وظَرف العراق ، مفارقا لبلادة(٢) خراسان ورعونة العراق » . ويضيف صاحب « منتخب صوان الحكمة » : « وكان أبو الحسن قريح القلب من أخلاق العراقيين ، فإنهم سلخوه وفسّخوه ، وهجروا معه الإنصاف ، فضلاً عن الإسعاف » .

ويبدو أن المنافسة الشديدة — ولا سيَّما المنافسة العلمية والسياسيَّة — بين العراق وخراسان(٣) كان لها دخل كبير فى هذه المعاملة غير الكريمة التى لقيها العامرى ببغداد . يقول أبو حيان التوحيدى : « ولقد ورد [العامرى] بغداد سنة أربع وستين وثلثمائة فى صحبة ذى الكفايتين [أبى الفتح بن العميد] ؛ فلقى من أصحابنا البغداديين

(١) المخطوط لوحة ١٣٦ ، ١٣٨ .
(٢) فى المخطوط : « لبلاد » .
(٣) انظر : E. G Browne : « A Literary History of Persia » II. p. 92
وقارن الثعالبى : « يتيمة الدهر » ٤/٦٤ .

عنتا شديداً ومناكدة ؛ وذلك لأن طباع أصحابنا معروفة بالحدة والتوقُّد على فاضل يُرَى من غير بلدهم »[1] .

وأكبر الظن أن التوحيدى يعنى بالعنت الشديد ما وجه إلى العامرى من عبارات مهينة فى مناظرة جرت بينه وبين أبى سعيد السيرافى ، النحوى المشهور ، فى مجلس أبى الفتح بن العميد سنة ٣٦٤ هـ (٩٧٤ م) . وقد روى خبر هذه المناظرة ياقوت نقلاً عن أبى حيان التوحيدى[2] . وأعجب ما فى الأمر أن هذه « المناظرة » — إن صح تسميتها مناظرة ! — لا تحتوى إلا على سؤال واحد وجهه العامرى إلى السيرافى عن طبيعة البـاء فى « بسم الله الرحمن الرحيم » . ولم يجب السيرافى عن هذا السؤال ، بل استغربه واستنكره . وبدل أن يجيب ، أو يمتنع عن الإجابة بطريقة مهذبة تليق بالعلماء ، أو يسأل العامرى أن يوضح سؤاله إن كان غامضا عليه — بدل أن يفعل شيئاً من هذا انهال على العامرى بشتائم رخيصة ، وشعر سخيف . وتبعه أبو الفتح بن العميد فأنشد شعراً — لا يقل سخفا — فى مدح السيرافى وهجاء العامرى[3] . والعجيب أن تسمى هذه المهزلة « مناظرة » !! وأن يقول السيرافى تعليقا عليها : « ما دُهيت قط بمثل ما دُهيت به اليوم . ولقد جرت بينى وبين أبى بشر متى ، صاحب شرح كتاب المنطق ، سنة عشرين وثلثمائة فى مجلس أبى جعفر بن الفرات مناظرة[4] ، كانت هذه أشوس وأشرس منها » .

---

(١) « المقابسات » ص ٣٠٧ .

(٢) انظر ياقوت : « معجم الأدباء » ٣/١٢٤ . ولم يذكر ابو حيان هذه المناظرة فى « الإمتاع والمؤانسة » ، وذكرها فى « مثالب الوزيرين » ص ٢٧١ — ٢٧٣ .

(٣) انظر لمسكويه فى « تجارب الأمم » ٢/٣٥٢ (خلال حديثه عن سنة ٣٦٤ هـ) فصلاً عنوانه : « ذكر ما جناه أبو الفتح بن العميد على نفسه ، وميله إلى الهوى واللعب ؛ حتى تأدى أمره إلى الهلاك » .

(٤) انظرها فى ياقوت : « معجم الأدباء » ٣/١٠٥ وما بعدها ، وانظر :
Margolioth « The Discussion between Abū Bishr Matta and Abū Sa ʻid al - Sairāfī on the Merits of logic and Grammar » JRAS. 1905 pp. 79 — 129
وانظر دفاع العامرى عن المنطق فى الفصل الأول من هذا الكتاب .

لقد كان فى مناظرة السيرافى مع أبى بشر متى أخذ ورد طويلان بين الرجلين ، حول قضايا فكرية وسياسية ذات أهمية بالغة ، أما فى « مناظرته » مع العامرى فلا نجد أخذا وردًّا من جانبين ، بل نجد سبابا من جانب واحد !

ولم يردّ العامرى بكلمة واحدة على ذلك السباب !! .

* * *

وإذا كان العامرى قد ضاق ذرعاً ببغداد فمن الواضح أنه لم يكن لديه هذا الشعور بالضيق تجاه الرىّ وبخارى ، بل أرجح أنه استراح إلى هاتين المدينتين وأحبهما ، وذلك لأنه قضى بهما فترات كانت من أخصب فترات حياته الفكرية .

أما الرىّ[1] فكانت من مفاخر مدن الإسلام فى عصره ، وكان بها مكتبة كبيرة ، ومستشفى يدرس به الطب ، وإليها ينسب أبو بكر محمد بن زكرياء الرازى الطبيب الفيلسوف المشهور[2] ، وغيره من العلماء . وكانت من المراكز الهامة لعلماء الحديث وعلماء الكلام والقراء والزهاد . وقد أقام العامرى بالرىّ مدة طويلة مثمرة : مدة خمس سنوات متوالية ، كان يصنف فيها الكتب ويدرّس ويملى ويروى ، أو يؤلف ويحاضر كما نقول اليوم . يتحدث أبو حيان التوحيدى عن مسكويه ويصف تقصيره فترة من حياته فى طلب العلم فيقول : « ولقد قطن العامرى الرىّ خمس سنين جمعة ، ودرّس وأملى وصنف وروى ؛ فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ، ولا وعى مسألة ، حتى كأنه

---

(١) مدينة فارسية قديمة ، واسمها الفارسى « راغة » ، وهى الآن أطلال على بعد اميال قليلة من طهران . وانظر عنها المقدسى : « أحسن التقاسيم » ص ٣٩٠ — ٣٩١ ، وياقوت : « معجم البلدان » ٣٦٠/٤ ومقال : V. Minorsky : « Ray » Enc. of Islam

(٢) انظر : « رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكرياء الرازى » (تحقيق كراوس) ص ٢ ، و « الفهرست » ص ٢٩٩ ، وابن أبى أصيبعة : « عيون الأنباء » ٣٠٩/١ وما بعدها ، وابن جلجل : « طبقات الأطباء » ص ٧٧ ، ٧٨ ، وبينس : « مذهب الذرة عند المسلمين » (ترجمة الدكتور أبو ريدة) ص ٣٦ وما بعدها ، وانظر أيضا :

E. G Browne « Arabian Medicine » PP. 44, 45.

R Walzer : « Greek into Arabic » PP. 15 — 17.

بينه وبينه سدّ . ولقد تجرع على هذا التوانى الصَّابَ والعلقم ، ومضغ بفمه حنظل الندامة فى نفسه ، وسمع بأذنه قوارع الملامة من أصدقائه حين لم ينفعه ذلك »[1] .

وأما بخارى فكانت عاصمة السامانيين فى عصر العامرى . ولقد شجع السامانيون العلم والأدب حتى صارت بخارى فى عهدهم كعبة العلماء والأدباء . يقول أبو منصور الثعالبي[2] : « كانت بخارى فى الدولة السامانية مثابة المجد ، وكعبة المُلْك ، ومجمع أفراد الزمان ، ومطلع نجوم أدباء الأرض ، وموسم فضلاء الدهر . فحدثنى أبو جعفر محمد بن موسى الموسوى قال : اتخذ والدى أبو الحسن دعوة ببخارى فى أيام الأمير السعيد [هو الأمير نصر بن أحمد الذى حكم من سنة ٣٠١ ـ ٣٣١هـ (٩١٣ ـ ٩٤٢ م)] جمع فيها أفاضل غربائها : كأبى الحسن اللَّحام ، وأبى محمد بن مطران ، وأبى جعفر بن العباس ابن الحسن ، وأبى محمد بن أبى الثياب ، وأبى النضر الهرثمى ، وأبى نصر الظريفى ، ورجاء بن الوليد الأصبهانى ، وعلى بن هارون الشيبانى ، وأبى إسحاق الفارسى ، وأبى القاسم الدينورى ، وأبى على الزوزنى ، ومن ينخرط فى سلكهم . فلما استقر بهم مجلس الأنس أقبل بعضهم على بعض يتجاذبون أهداب المذاكرة ، ويتهادون رياحين المحاضرة ، ويقتفون نوافج الأدب ، ويتساقطون عقود الدرّ ، وينفثون فى عقد السحر . قال لى أبى : يا بنى ! هذا يوم مشهود مشهور ، فاجعله تاريخاً لاجتماع أعلام الفضل ، وأفراد الوقت ، واذكره بعدى فى أعياد الدهر ، وأعيان العمر ؛ فما أراك ترى على السنين أمثال هؤلاء مجتمعين . فكان الأمر على ما قال ، ولم تكتحل عينى بمثل ذلك المجتمع » .

ويصف ابن خلكان[3] السامانيين بأنهم كانوا أحسن الملوك سيرة ، وأنه كان يغلب عليهم العدل والدين والعلم . كما يصفهم المقدسى بأنهم « من أحسن الملوك سيرة ونظرا

---

(١) « الإمتاع والمؤانسة » ١/٣٥ ، ٣٦ ، وانظر أيضا : ١/١٣٦ .

(٢) « يتيمة الدهر » ٤/١٠١ وانظر أيضا ٤/١٢٣ ، وآدم متز : « الحضارة الاسلامية » ١/٣١ ، وعن بخارى انظر ياقوت : « ومعجم البلدان » ٢/٨١ وما بعدها وانظر :

E. G. Browne : « A Literary History of Persia » I. PP. 352 ff. 365 ff.

W. Barthold : « Bukhara » Enc. of Islam (New ed.)

(٣) « وفيات الأعيان » ٤/٢٤٥ .

وإجلالا للعلم وأهله . ومن أمثال الناس : لو أن شجرة خرجت على آل سامان ليبست »[1] (وفى هذا بعض المبالغة) ، كما يقرر أنه كان « من رسومهم أنهم لا يكلفون أهل العلم تقبيل الأرض ، ولهم مجالس عشيات جُمَع شهر رمضان للمناظرة بين يدى السلطان »[2] .

وعن مكتبة السامانيين ببخارى يحدثنا الطبيب الفيلسوف ابن سينا فيقول إنه حين دُعى للمشاركة فى علاج السلطان نوح بن منصور سأله يوماً الإذن له بدخول المكتبة ، وقراءة ما فيها من كتب الطب : « فأذن لى فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة ، فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، فى بيت منها كتب العربية والشعر ، وفى آخر الفقه ، وكذلك فى كل بيت كتب علم مفرد . فطالعت فهرست كتب الأوائل [فلاسفة اليونان] وطلبت ما احتجت إليه منها . ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته من قبل ، ولا رأيته أيضاً من بعد »[3] .

لا ندرى على التحديد كم أقام العامرى ببخارى ، ولكن من المرجح أنه تردد عليها عدة مرات ، وذلك للأسباب التالية :

أولا : أنه ألف كتابه « التقرير لأوجه التقدير »[4] لأبى الحسين العتبى ، وزير نوح بن منصور السامانى . وقد عين هذا الوزير سنة ٣٦٥ هـ (٩٧٥ م) وقتل بعد

---

(١) « أحسن التقاسيم » ص ٣٢٨ .

(٢) السابق ص ٣٣٨ – ٣٣٩ . وقد حكم السامانيون من سنة ٢٦١ هـ (٨٧٤ م) – ٣٩٠ هـ (٩٩٩ م) وتدهورت أحوال الدولة فى آخر أيامها وانتشر فيها الظلم والفساد . وعن السامانيين انظر أيضا : V. F. Büchner : « Samanids » Enc. of Islam.
E. G Browne : « A Literary History of Persia » I. p p. 346 ff .

(٣) ابن أبى أصيبعة : « عيون الأنباء » ٢/٤ وانظر :
Browne : « Arabian Medicine » p. 58.

(٤) انظر الحديث عن مؤلفاته فى هذه المقدمة .

ذلك بنحو ست سنوات . فمن الطبيعي أن يكون العامري قد قضى — على الأقل — بعض الوقت — خلال هذه السنوات — في بخاري[1] .

ثانياً : أنه ألف بها كتابا من أهم كتبه وهو « الأمد على الأبد » الذي ذكر في مقدمته قائمة طويلة بمعظم أسماء مؤلفاته الأخرى[2] ، وورد في نهاية هذا الكتاب : « وفرغ من تصنيفه ببخاري في شهور سنة خمس وسبعين وثلثمائة »[3] (٩٨٥م) . ومن هذا يتضح أنه قضى فترة متأخرة من حياته ببخاري ؛ فقد توفي بعد ذلك بنحو ست سنوات .

ثالثاً : إذا صح أن أبا نصر الذي ألف له العامري كتاب « الإعلام بمناقب الإسلام » (وهو كتابنا هذا) هو أبو نصر بن أبي زيد أحد وزراء آل سامان — كما رجحت ذلك[4] — فمن الطبيعي أن يؤكد هذا زيارته لبخاري .

رابعاً : أن كتاب العامري « السعادة والإسعاد » يحتمل أنه — كما أشار الأستاذ آربري[5] — قد ألف لأمير من أمراء سامان كان يطمح المؤلف أن يكون وزيراً له ، ولا سيا أن في الكتاب اقتباسات كثيرة من المصادر الفارسية عن السياسة وإدارة شئون الدولة . فإذا صَحَّ هذا فأكبر الظن أن العامري ألفه في بخاري ، وأنه استفاد في تأليفه وتأليف « التقرير لأوجه التقدير » و « الأمد على الأبد » و « الإعلام بمناقب الإسلام » — وربما غيرها من مؤلفاته — بمكتبة السامانيين التي استفاد بها ابن سينا من بعده .

---

(١) انظر : — M.Minovi's Introduction to the Facsimile of « as — Sa 'ādah wa'l Is'ād » P. vi.

(٢) انظر الحديث عن مؤلفاته في هذه المقدمة .

(٣) المخطوط ورقة ١١٠ ا .

(٤) انظر النّص الذي ورد فيه اسم أبي نصر ، والتعليق عليه ، في بداية الكتاب .

(٥) A. J. Arberry : « An Arabic Treatise on Politics » Islamic Quarterly April 1955 P. 22.

خامساً : من المرجح أنه كان لتشجيع السامانيين للعلم والعلماء ، ماديا وأدبيا ، إلى جانب وجود مكتبتهم المشهورة — أثر فى جذب العامرى إلى بخارى ، وتردده عليها . (وإن لم يُقِم بها طول حياته ، وخاصة فى السنوات الأخيرة من هذه الحياة ؛ حيث آثر — فيما أرجح — العودة إلى مسقط رأسه نيسابور ليقضى فيها أيامه الأخيرة ، ولا سيما أن عوامل الضعف والاضطراب كانت قد أخذت عندئذ تهز أركان الدولة السامانية) .

إن الدافع الحقيقى والأساسى لتجوال العامرى بين العواصم الإسلامية هو ـ كما قلت من قبل ـ محبته للعلم ودراسة أحوال الناس . ولكن كان هناك ـ فيما يبدو ـ أسباب أخرى لهذا التجوال ؛ من أهمها أنه كان يقصد الأمراء والوزراء فى الدويلات الإسلامية بأعماله الفلسفية ، ويهدى إليهم هذه الأعمال ؛ أملاً فى مكافآتهم وصلاتهم . وهذا ما كان يفعله معظم الأدباء والشعراء والعلماء فى عصره ؛ حيث كانوا يرحلون إلى عواصم الإمارات الإسلامية ، ويتصلون بالبلاط ، ويهدون قصائدهم وأعمالهم الأدبية والعلمية إلى الأمراء والوزراء[1] .

ومما يؤيد هذا أن العامرى أهدى كتابه « الإعلام بمناقب الإسلام » إلى أبى نصر ، وصرَّح فى مقدمة الكتاب بأن لأبى نصر هذا أيادى كثيرة عليه ، وأنه تحرى شكره بتصنيف كتاب باسمه[2] كما صرَّح فى الخاتمة بأنه يأمل فى مكافأة أبى نصر إياه على هذا الكتاب ؛ فقال : « وتقديرى فيه [فى الكتاب] أنه سيوافق رضا الشيخ الرئيس ، بسط الله فى المعالى ذكره . فإن صدق ظنى نفذ إلىَّ فضله ، وإن نسبنى إلى التقصير فالخيرَ أردتُ ، ولكل امرىء ما اكتسب »[3]

---

(١) انظر : Browne : A Literary History of Persia , II P. 101

(٢) انظر ما سبق : ص ١٣ ت ٤ .

(٣) انظر خاتمة الكتاب .

وسبب آخر لتجوال العامرى فى البلاد الإسلامية ، هو أن علامات الضعف السياسى كانت قد ظهرت على العالم الإسلامى — حتى قبل عصر العامرى — بصورة واضحة . وكان من أهم هذه العلامات تجزُّؤ الدولة الإسلاميَّة إلى دويلات ، وانتشار الظلم والفساد فى هذه الدويلات (وخاصة فى الوقت الذى تكون فيه آيلة للسقوط) وفى مقر الخلافة نفسها . يضاف إلى ذلك أن اضطهاد الفلسفة والفكر الحرّ — باسم الدين — قد زاد فى هذا العصر ، واشتد تضييق الخناق — من جانب رجال الدين — على الفلاسفة بوجه خاص .

أما عن انتشار الظلم واضطراب الأحوال بوجه عام فيكفى أن أورد هنا نصًّا يتصل اتصالاً مباشرا بمؤلفنا ، وبإقليم خراسان الذى ينتمى إليه ، وبنيسابور مسقط رأسه ، وبدولة آل سامان (وهى الدولة التى تفيَّأ — لبعض الوقت — ظلالها) فى أواخر أيامها عندما بدأت تدبُّ فيها عوامل الانهيار .

والنص قصة ممتعة يرويها أبو حيان التوحيدى فى كتابه « الإمتاع والمؤانسة »[1] على لسان أحد الصوفية . ويذكر هذا الصوفى أنه كان بنيسابور سنة ٣٧٠ هـ (٩٨٠ م) ؛ « وقد اشتعلت خراسان بالفتنة ، وتبلبلت دولة آل سامان بالجور وطول المدة ؛ فلجأ محمد بن إبراهيم صاحب الجيش إلى قاين[2] ، وهى حصنه ومعقله ، وورد أبو العباس صاحب جيش آل سامان نيسابور بعُدَّة عظيمة ... وغلا السِّعر ، وأُخيفت السُّبُل ، وكَثُر الإرجاف ، وساءت الظنون ، وضجَّت العامة ، والتبس الرأى ، وانقطع الأمل » . وكان هذا الصوفى وجماعته الغرباء يأوون إلى دويرة الصوفية لا يبرحونها ؛ يتعبدون أحيانا ، ويخوضون فى حديث آل سامان أحيانا أخرى ، ولا قدرة لهم على السياحة فى الأرض « لانسداد الطرق ، وتخطُّف الناس للناس ، وشمول الخوف ، وغلبة الرعب . وكان البلد يتَّقد نارا بالسؤال والتعرف ، والإرجاف بالصدق والكذب ، وما يقال بالهوى والعصبية » .

---

(١) جـ ٣ ص ٨٨ — ٩١ .

(٢) بلد بين نيسابور وأصبهان .

واستقر رأى هؤلاء الصوفية ذات ليلة على ألاّ يهتموا بالسياسة وشئونها : « وما علينا من ولاية زيد ، وعزل عمرو ، وهلاك بكر ، ونجاة بشر ؛ ونحن قوم قد رضينا فى هذه الدنيا العسيرة ، وهذه الحياة القصيرة ، بكسرة يابسة ، وخرقة بالية وزاوية من المسجد ، مع العافية من بلايا طلاب الدنيا » ؛ ومن ثم لا ينبغى أن يعتريهم هم لأمور « لا ناقة لهم فيها ولا جمل » .

وقرروا أن يقوموا بزيارة بعض الصوفية القريبين ؛ وعند مازاروا ثلاثة من هؤلاء أدهشهم أن الثلاثة جميعاً بدءوهم بسؤال واحد وهو سؤالهم عن السياسة ! . . و «حديث الناس وأمر هؤلاء السلاطين » .. ولما يئسوا من الهرب من السياسة انقلبوا آسفين على زيارتهم ، واتجهوا راجعين إلى دويرتهم :

« فلقينا فى الطريق شيخا من الحكماء يقال له : أبو الحسن العامرى ، وله كتاب فى التصوف قد شحنه بعلمنا وإشارتنا[1] ، وكان من الجوّالين الذين نقّبوا فى البلاد ، واطّلعوا على أسرار الله فى العباد » . وسألهم العامرى من أين قدموا ، ومَن قصدوا ؛ فقصوا عليه قصتهم ، وسألوه أن يفسِّر لهم السرَّ فى اهتمام الناس جميعا — حتى الخاصة منهم كالصوفية — بحديث السياسة ؛ فأخبرهم أنه ليس هناك ما يدعو إلى الغرابة فى اهتمام الناس — عامة أو خاصة — بالسياسة ؛ فهذا الاهتمام له ما يبرره من جانب العامة والخاصة على السواء : « أما العامة فإنها تلهج بحديث كبرائها وساستها لما ترجو من رخاء العيش ، وطيب الحياة ، وسعة المال ، ودرور المنافع ، واتصال الجلب ، ونفاق السوق ، وتضاعف الربح ؛ فأما هذه الطائفة العارفة بالله ، العاملة لله ، فإنها مولعة أيضاً بحديث الأمراء ، والجبابرة العظماء ؛ لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم ، وجريان أحكامه عليهم ، ونفوذ مشيئته فى محابِّهم ومكارههم ... » .

* * *

(1) لعله كتاب « النسك العقلى والتصوف الملى » أو كتاب « منهاج الدين » انظر الحديث عن مؤلفاته فى هذه المقدمة .

وأما عن اضطهاد الفلسفة والفلاسفة فى عصر العامرى فينبغى أن نعودَ بالذاكرة إلى يعقوب بن إسحاق الكندى ، أستاذ المدرسة التى ينتمى إليها العامرى[1] .

لقد ظهر الكندى ، قبل العامرى بنحو قرن ، فى عصر كان الخلفاء الذين اتصل بهم يشجعون الفلسفة والترجمة ، ويؤيدون مذهب المعتزلة الذين كانوا من أكثر الفرق الإسلامية تحررا فى الفكر . ومع ذلك لم ينج الكندى من تهمة الكفر والإلحاد ، وقال له الشاعر المتكلم أبو العباس الناشىء[2] :

أتقرن إلحاداً بدين محمد لقد جئت يا أخا كندة إدَّا

واضطر الكندى إلى أن يحتاط أشد الاحتياط فيما يكتب ؛ حذرا من سوء تأويل بعض رجال الدين ، الذين سماهم « أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق » . كما رماهم بضيق الفهم ، وتمكن الحسد من نفوسهم ، وعدم تقديرهم لرجال الفكر والرأى ، وتسميتهم الفلسفة — وهى طلب الحقيقة — كفرا . كل هذا « ذبًا عن كراسيهم المزوَّرة التى نُصِّبوها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ؛ لأن من تجر بشىء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ؛ فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية الأشياء بحقائقها وسماها كفرا »[3] . ويمضى الكندى فيبين أن طلب الحقيقة لا يتعارض مع الدين فى شىء .

وعندما نصل إلى عصر العامرى نجد الأمر يزداد سوءا ؛ فلم يعد هناك خلفاء يشجعون الفلسفة والترجمة ، ويحمون حرية الفكر ، بينما قوى نفوذ المتعصبين على الفلسفة ، فاشتدت الحملة عليها باسم الدين ، واتهم الفلاسفة — لمجرد اشتغالهم بالفلسفة ،

---

(١) عن العامرى ومدرسة الكندى انظر أحمد عبد الحميد غراب : «مفهوم الثقافة الإسلامية عند أبى الحسن العامرى» — مجلة « المجلة » عدد يونية ١٩٦٧ ص ٩ — ٢٠

(٢) هو أبو العباس عبد الله بن محمد الناشىء الأكبر ؛ كان شاعراً ونحويا وعروضيا ومتكلما . انظر ابن خلكان : « وفيات الأعيان » ترجمة رقم ٣١٨ .

(٣) « كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى » — « رسائل الكندى الفلسفية » تحقيق الدكتور أبو ريدة ١٠٣/١ — ١٠٤ . وقارن وصف العامرى للفقهاء فيما يأتى (الفصل السابع من الكتاب) .

وقولهم بألا تعارض بينها وبين الدين — بالخروج على الإسلام والكيد له .

اتهم بذلك أبو زيد البلخى ، تلميذ الكندى وأستاذ العامرى .

كما اتهم بذلك العامرى نفسه .

وقد سجل التّوحيدى[1] مناقشة طويلة حامية بين الحريرى وأحد « إخوان الصفاء » وهو المقدسى . ومن خلال المناقشة نتبين بوضوح أن الحريرى يمثل وجهة النظر التى كانت سائدة بين رجال الدين فى ذلك العصر ضدَّ الفلسفة وضدَّ القول بألا تعارض بينها وبين الدين ، ولذلك نراه يشكك فى عقيدة كل من اشتغل بها ، ويتهم كل من دعا إلى التوفيق بينها وبين الدين باتخاذ هذه الدعوة ستاراً للكيد للإسلام ، لا فرق فى ذلك عنده بين « إخوان الصفاء » وغيرهم من الفلاسفة ، كالبلخى والعامرى .

وفيما يختص بالعامرى لم يكن الأمر مجرد تهمة ، بل تعداه إلى أن أصبح فيلسوفنا مضطهدا بالفعل ، وأصبحت حياته مهددة : « فما زال مطروداً من صقع إلى صقع ، يُنذر دمه ، ويُرتصد قتله ، فمرة يتحصن بفناء ابن العميد ، ومرة يلجأ إلى صاحب الجيش بنيسابور »[2] .

وواضح من هذا أنه كان مضطرا — فى بعض الأحيان على الأقل — أن يرحل من مكان إلى مكان ، طلبا لحماية الأمراء والوزراء وقواد الجيوش .

وكل « جريمته » أنه كان — كأستاذيه الكندى والبلخى — يشتغل بالفلسفة ، ويرى ألا تعارض بينها وبين الدين[3] .

---

(١) « الامتاع والمؤانسة » ٢ / ١٤ وما بعدها .

(٢) السابق ص ١٥ .

(٣) ينبغى ألا نفزع من تقرير حقيقة من حقائق تاريخنا الفكرى ؛ مهما بلغت هذه الحقيقة من المرارة . ولكن فى الوقت نفسه من الخطأ أن نقرأ فى هذه الحقيقة أكثر من مدلولها ، أو أن نحملها فوق ما تحتمل . فالواقع أن اضطهاد الفلسفة والفلاسفة (أو العلم والعلماء) فى تاريخنا — حتى حين بلغ هذا الاضطهاد أقصى درجاته فى العنف والقسوة — لا يمكن أن يقارن بالنطاق الواسع الهمجى ، الذى تم به اضطهاد العلم والعلماء فى أوروبا المسيحية حتى عصر النهضة . كما ينبغى =

وليس من قبيل الصدفة أن اللقب الذى أطلقه عليه خصومه ، فى معرض الحكم عليه بالكفر ، هو لقب « صاحب الفلسفة » أو «صاحب الفلاسفة »[1] .

* * *

ومهما يكن من أمر فيبدو أن تجوال العامرى بين العواصم الإسلامية قد انتهى به أخيراً إلى نيسابور ، مسقط رأسه ، حيث توفى بها يوم ٢٧ شوال سنة ٣٨١ هـ (٦ يناير ٩٩٢ م) .

مؤلفاته :

فى مقدمة كتاب «الأمد على الأبد »[2] ذكر العامرى بعض مؤلفاته فقال : «وبعد ، فإن الله — جلَّ جلاله — لما وفقنى لتصنيف الكتب المفتنَّة فى إيضاح المعانى العقلية ، قصداً لمعونة ذوى الألباب على تقرير المعالم النظرية ، ويسر لى التأليف فى : الإبانة عن علل الديانة ، وفى الإعلام بمناقب الإسلام ، وفى الإرشاد لتصحيح الاعتقاد ، وفى النسك العقلى والتصوف الملِّى ، وفى الإتمام لفضائل الأنام، وفى التقرير لأوجه التقدير ، وفى إنقاذ البشر من[3] الجبر والقدر ، وفى الفصول الربانية للمباحث النفسانية ، وفى فصول التأدب وفضول التحبب ، وفى الأبشار والأشجار ، وفى الإفصاح والإيضاح ، وفى العناية والدراية ، وفى الأبحاث عن الأجداث ، وفى استفتاح النظر ، وفى الإبصار والمبَصرْ ،

= ألا ننسى ما أسهم به فلاسفة المسلمين وعلماؤهم فى تقدم المجتمع الإسلامى ، وخاصة فى ميادين الطب، والهندسة ، والفلك ، والرياضيات ، والموسيقى ، والبصريات . والميكانيكا ، هذا عدا الإلهيات والفلسفة السياسية والأخلاقية . ومن المعروف أنّ إسهام الفلاسفة والعلماء المسلمين لم يقتصر على المجتمع الإسلامى ، بل تعداه إلى أوروبا ، وكان من بين عوامل نهضتها .

(١) انظر ياقوت : « معجم الأدباء » ١ / ٤١١ ، وعن موقف أهل السنة من الفلسفة انظر مقال جولد تسيهر : « موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل » ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتاب : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ص ١٢٣ — ١٧٢ .

(٢) المخطوط ورقة ٧٥ ب ، وانظر « منتخب صوان الحكمة » لوحة ١٣٦ وما بعدها ، حيث اقتبس صاحب المنتخب هذه المقدمة وقال : « وهذا فصل من كتابه الملقب بالأمد على الأبد ، ذكر فيه تصانيفه ، وأتيت به على وجهه ... » .

(٣) فى المخطوط : « عن » .

وفى تحصيل السَّلامة عن الحُصر والأسر ، وفى التبصير لأوجه التعبير ، وغيرها من المسائل ، والرسائل الوجيزة ، وأجوبة المسائل المتفرقة ، وشرح الأصول المنطقية ، وتفاسير المصنَّفات الطبيعية ، وما استتب لى تأليفها باسم الأمراء والرؤساء بالفارسية ، ووجدت هذه المؤلفات منتشرة فى البلاد ، ومقبولة عند أفاضل العباد . . . »

وهناك مؤلفات أخرى للعامرى لم يذكرها فى هذه المقدمة ومنها :

١ — « منهاج الدين » : والراجح أنه كتاب فى التصوف ، فقد ذكره الكلاباذى واقتبس منه فى كتابه : « التعرف لمذهب أهل التصوف »[١] .

٢ — « شرح كتاب البرهان لأرسطا طاليس » .

ذكره العامرى فى كتابه « الإبصار والمبصَر » المخطوط ص ٣ ، ١٢ .

٣ — « شرح كتاب النفس لأرسطاطاليس » .

ذكره العامرى فى كتابه « الإبصار والمبصَر » المخطوط ص ٥ .

٤ — « الفصول فى المعالم الإلهيَّة » .

وهو فى علم الكلام . مخطوط[٢] .

٥ — « السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية » .

كتاب هام فى الأخلاق والسياسة . مخطوط نشر الأستاذ مجتبى مينوى صورة طبق الأصل له بدون تحقيق سنة ١٩٥٧ — ١٩٥٨ . وسأنشر هذا الكتاب محققاً ومدروساً فى القريب إن شاء الله .

* * *

هذه مؤلفات العامرى التى نعرف أسماءها . ويتضح منها أن ثقافة الرجل كانت

---

(١) ص ٨٧ — ٨٨ . وانظر أيضا ص ١٤٣ حيث اقتبس الكلاباذى من كلام العامرى مرة أخرى ، ولكنه لم يذكر اسم الكتاب الذى اقتبس منه .

(٢) أنظر: Minovi's Introduction to) The Facsimile of as - Sa'ādah wa.l - Is'ād P. vi

ثقافة واسعة ، متنوعة ، شاملة ، تناولت الفلسفة من جميع جوانبها ؛ وخاصة ما وراء الطبيعة ، والمنطق ، والأخلاق والسياسة ، وتاريخ المذاهب الفلسفيةاليونانية . كما تناولت مقارنة الأديان ، والتصوف ، وعلم الكلام ، وتفسير القرآن ، وعلوم الحديث والفقه واللغة والأدب . بل وتناولت بعض موضوعات العلوم الرياضية والطبيعية والطبية : كالنبات ، والتشريح ، والبصريات ، والفلك .

ولا عجب أن تكون ثقافة العامرى بهذا التنوع وهذا الشمول ، فقد كان ينتمى لمدرسة الكندى ، وهى مدرسة فلسفية فذة فى تاريخ الفكر الإسلامى ، تميز أصحابها — ولا سيما الكندى والبلخى والعامرى — بأنهم لم يقتصروا فى دراساتهم على الثقافة اليونانية وحدها ، ولا على الثقافة العربية الإسلامية وحدها ، بل جمعوا بين الثقافتين ، واستفادوا منهما معاً ، بل وأضافوا إليهما الاهتمام بثقافات الأمم التى اتصل بها الإسلام ، كثقافة الفرس والهند ، كما اهتموا بأديان تلك الأمم وعقائدها . وخرجوا من ذلك كله بثقافة إنسانية ، واعية ومتكاملة .

وننتقل الآن إلى دراسة كتاب « الإعلام بمناقب الإسلام » الذى يلقى أضواء كثيرة ، ليس على العامرى وفلسفته فحسب ، بل على الفكر الإسلامى فى عصره كذلك .

-٢-

دراسة لكتاب "الإعلام بمناقب الإسلام"

يمكن أن يقسم الكتاب إلى افتتاحية قصيرة، ومقدمة، وعشرة فصول، وخاتمة.

فى الافتتاحية يبين المؤلف غرضه من تأليفه، فيقرر أنه كتاب « مشتمل على جمل ما اختص به الإسلام من المناقب العلمية ؛ ليعلم الناظر فيه أنه بالحرىّ أن يكون ناسخاً للأديان كلها، وأن يكون ثباته أبدياً لا يرد النسخ عليه ».

وواضح من هذا أن العامرى يريد أن يبين فى كتابه مزايا الإسلام.

وقد لجأ فى بيان هذه المزايا — كما سنرى — إلى مقارنة الإسلام بغيره من الأديان مقارنة منهجية ؛ لها أسس واضحة، وموضوعات محددة.

والعامرى — كفيلسوف — يجعل العقل مقياساً وحكماً فى هذه المقارنة، ويشير فى الافتتاحية إلى العامة من الناس بكلام يفهم منه أنه لم يقصدهم بكتابه ؛ لأنهم يبغضون الحكمة ويعرضون عنها، لا لأنها منعت عنهم، بل لأن عقولهم أضعف من أن تدرك نورها، كما أن الأعين الرمدة أضعف من أن تواجه نور الشمس [1]. ولذلك فهو يقصد

(١) هذا الموقف الذى وقفه العامرى من العامة فى هذا الكتاب وفى غيره من مؤلفاته يبين بوضوح بطلان التهمة التى وجهها إليه خصومه ؛ وهى أنه كان يؤلف بعض كتبه فى نصرة الإسلام=

بكتابه رجلا من الخاصة ، الذين يستعملون عقولهم ، ويحترمونها ، ويحكّمونها فيما يقبلون وفيما يرفضون وقد وجد العامرى ذلك الرجل — وهو أبو نصر[1] — محبا للحكمة ، شغوفا بها ، كما وجده من رجحان العقل بحيث لا يرضى لنفسه أن يكون مقلدا فى شىء من أصول دينه ، بل يجتهد أن يكون مستبصرا فى هذه الأصول .

وسنرى أن العامرى عندما يتحدث عن أصول الأديان التى قارن بينها — وهذه الأصول هى ، فى رأيه ، العقائد والعبادات والمعاملات والحدود ، ويسميها « أركان الدين » — يصرح أيضاً بأن العاقل يجب عليه أن يتحقق رجحان ما يقبله من هذه الأصول على ما يرفضه منها « لا بحسب الاقتداء بالسلف ، لكن بمقتضى العقل الصريح » . ومعنى هذا أن العاقل يجب عليه أن يتأكد — عن طريق العقل لا عن طريق التقليد — رجحان الدين الذى يقبله على الأديان التى يرفضها .

وفى المقدمة يبين المؤلف ما يحتاج الإنسان إلى معرفته .

والمعرفة فى رأيه ليست هى المعرفة النظرية فحسب ، بل هى المعرفة النظرية والعملية معاً ، أو المعرفة المتكاملة المرتبطة بحياة الإنسان من جميع جوانبها . ولذلك يبدأ العامرى فيقرر أن هناك علاقة وثيقة وطبيعية بين العلم والعمل ، أو بين النظرية والتطبيق كما نقول اليوم ، وأن من الخطأ الفصل بينهما . وفى هذا الصدد يناقش رأياً لبعض الفلاسفة والباطنية مؤداه أن « العاقل منا ليس يلزمه اقتباس العلم ليتوصل به إلى الأعمال الصالحة ، بل يلزمه ذلك ليسلم به عن وحشة الجهالة ؛ فإنها فى ذاتها قبيحة مظلمة ، كما أنّ ضِدَّها فى نفسه حسن مُلِذّ » . ومقتضى هذا الرأى أن العلم ينبغى أن يطلب لذاته ، بغض النظر عما إذا كان يحقق أهدافا عملية لصالح الفرد والمجتمع .

= تقربا إلى العامة . (انظر التوحيدى : « الامتاع والمؤانسة » ٢/١٥ — ١٦) ، يضاف إلى هذا أنه فى كتابه هذا — وهو فى نصرة الإسلام — يدافع عن الفلسفة وعن العلوم الفلسفية دفاعا مجيداً . فهل يعقل أنه كان يتقرب إلى العامة بالدفاع عن الفلسفة ؟ ! ! وهل يعقل أنه كان يتقرب إلى العامة بالسخرية من جهلهم وضيق عقولهم ؟ ! ! أنظر أيضا كتابه « الإبصار والمبصر » مخطوط دار الكتب المكتبة التيمورية — حكمة رقم ٩٨ — ص ٢ ، ٣ ، ٢٢ ، وانظر أيضا دفاعه عن علم الكلام فى الفصل الثالث من هذا الكتاب .

(١) انظر النص والتعليق عليه فى بداية الكتاب .

ويرد العامرى على هذا الرأى فيقول : « إن كل من آثر لنفسه هذه العقيدة فقد ارتكب خطأ فاحشاً ؛ فإن العلم مبدأ للعمل ، والعمل تمام العلم ، ولا يُرغب فى العلوم الفاضلة إلا من أجل الأعمال الصالحة » . ويمضى فيلاحظ أن الطبيعة البشرية مزوَّدة بقدرتين : قدرة على تحصيل العلم (أو قدرة نظرية) ، وقدرة على تقويم العمل (أو قدرة عملية) . ولو كانت القدرة النظرية وحدها كافية لسدّ حاجات الإنسان لم يكن هناك فائدة فى وجود القدرة العملية . ومن الواضح أن فَقْد هذه القدرة يعوق التقدم الإنسانى، أو بعبارته هو « يُخِلّ فى عمارة البلاد ، وسياسة العباد » . وكذلك الحال لو افترضنا أنَّ القدرة العلميَّة فى الإنسان لاقيمة لها ؛ فإن هذا « يؤدى إلى تفويض الأعمال الصالحة بأسرها إلى ذوى الجهل والغباوة » .

وواضح من هذا أن العامرى يرفض مبدأ « العلم لذاته » أو « العلم للعلم » كما نقول اليوم ، ويقرر — منذ حوالى ألف سنة — فكرة طالما نرددها اليوم ؛ مؤمنين بضرورتها لتقدمنا ؛ وهى أن العلم إنما يطلب من أجل العمل به والاستفادة منه فى تحسين الحياة الإنسانية وتقدمها ، كما أن الأعمال المثمرة أو « الصالحة » إنما هى تلك التى تقوم على الدراسة العلمية(١) .

المعرفة الصحيحة إذن هى التى تمكن الإنسان من القيام بأعمال نافعة . والأعمال النافعة — فى رأى العامرى — هى :

النافعة للإنسان كفرد ،

والنافعة للإنسان كعضو في مجتمع ،

والنافعة لسياسة الناس كجماعة .

والأولى تتلخص فى أن يعمل الإنسان على سيادة عقله على شهواته وانفعالاته .

---

(١) يبدو أن العامرى كان مهتما أشد الاهتمام بهذه المسألة ؛ لدرجة أنه — كما يخبرنا — قدتناولها بالتفصيل فى كتابه « الاتمام لفضائل الأنام » ، وللأسف لم يصل إلينا هذا الكتاب .

والثانية تتعلق بتنظيم علاقات الإنسان بمجتمعه بوجه عام، وبأسرته بوجه خاص والثالثة تتعلّق بتدبير الدولة، أي بالسياسة ونظام الحكم.

ويقرر العامرى أن الإسلام يوجه الإنسان إلى مافيه خيره فى هذه النواحى جميعاً: أى فى نواحى الأخلاق، والاجتماع، والسياسة.

* * *

وفيما يلى أعرض الكتاب فصلا فصلا، مع الدراسة والتحليل:

١ — «القول فى مائية العلم ومرافق أنواعه»:

فى هذا الفصل يتناول العامرى موضوع تعريف العلم، وتصنيف العلوم، وأهمية العلوم الفلسفية من الناحيتين: النظرية والعملية.

يعرف العلم بأنه «الإحاطة بالشىء على ماهو عليه من غير خطأ ولا زلل».

ويقسم العلوم إلى علوم فلسفية وعلوم دينيّة (على أساس أن الأولى مستمدة من العقل، والثانية من الوحى).

وتحت الأولى يذكر الإلهيات (الميتافيزيقا)، والعلوم الرياضيّة، والطبيعيّة. ثم علم المنطق الذى يعتبره آلة أو أداة لهذه العلوم[(١)].

وتحت الثانية يذكر علم الكلام، وعلم الفقه، وعلم الحديث. ثم علم اللغة الذى يعتبره آلة أو أداة لهذه العلوم.

وينص على أن بعض العلوم مذموم عند الحكماء، ولا يجوز تعلمه؛ كالسحر والكيمياء. وذلك لأن الضرر فى استعمال مثل هذه العلوم أعم من النفع. وموقف العامرى من الكيمياء (التى كانت تستخدم فى عصره أحياناً استخداماً غير علمى)

---

(١) عن تقسيم الكندى للعلوم بوجه عام، والفلسفية بوجه خاص، انظر التعليقات على تصنيف العامرى للعلوم، فى الفصل الأول.

يذكرنا بموقف أستاذ مدرسته الكندى، الذى ألف رسالة فى « التنبيه على خِدَع الكيمائيين »[1] .

وبمناسبة تصنيف العلوم ، والحديث عن أهمية كل علم منها ، يشير العامرى إلى ظاهرة التخصص العلمى ، ويحاول أن يفسِّرها . فيوضح أن من أعظم نعم الله على الإنسان أن خلقه متطلعاً ، محباً بطبيعته للمعرفة . ولكن الطبيعة البشرية فى الإنسان الواحد لا تستطيع دراسة جميع العلوم مع التعمق فيها . ولذلك يرى العامرى أن بين طباع البشر وبين أنواع العلوم علاقة ما، ومناسبة ، ونوعاً من التجاذب يؤدى إلى الإلف والمحبة ، ويجعل الإنسان يخص علماً من العلوم بعنايته ، ومن ثم يتخصص فيه . وقد يكون هذا باختياره ، أو باختيار الوالدين والمربِّين .

وفى هذا الفصل يدافع العامرى عن العلوم الفلسفية دفاعاً مجيداً ، فيذكر أنَّ قوما من « الحشوية »[2] طعنوا عليها ، و « زعموا أنها مضادة للعلوم الدينية [أى تعارض الدين] ، وأن من مال إليها وعنى بدراستها فقد خسر الدنيا والآخرة» . . ! ! .

ويفنِّد العامرى رأى هذه الطائفة ؛ فيؤكد أن العلوم الفلسفية — أصولها

---

(١) « الفهرست » ص ٢٦١ . ولأبى بكر الرازى كتاب فى « الرد على الكندى فى إدخاله صناعة الكيمياء فى الممتنع » انظر ابن أبى أصيبعة : « عيون الأنباء » ١ / ٣١٦ . وانظر. المسعودى : « مروج الذهب » ٤ / ١٩١

ولا أوافق على موقف الكندى والعامرى من الكيمياء : فبالرغم من الأخطاء ومن الاستعمال غير العلمى لها فى بعض الفترات ؛ استطاع الكيماويون العرب — ولا سيما جابر بن حيان — أن يحققوا إنجازات علمية وعملية كبيرة فى هذا العلم ؛ شهد بها بعض علماء الكيمياء الأوربيين حديثا ، أنظر مثلا الفصل الذى كتبه الأستاذ جون هوليارد J. Holmyard (وهو نفسه عالم كبير من علماء الكيمياء المعاصرين ، ومن كبار مؤرخى العلوم) عن تاريخ الكيمياء فى الاسلام ، فى كتابه: « Alchemy » pp. 58 ff.

وإذا ما أسىء استخدام علم من العلوم فليس من الحكمة أن نحرم تعلمه ، بل الحكمة أن نحرم إساءة استخدامه .

وانظر أيضا الخوارزمى : « مفاتيح العلوم » ص ٢٥٥ وما بعدها

(٢) انظر النص والتعليق عليه فى الفصل الأول .

وفروعها — موافقة للعقل ، ومؤيدة بالبرهان . وكل ما أوجبه العقل وأيده البرهان فلن يكون بينه وبين الدين الحق تعارض .

وهذا يذكرنا — مرة أخرى — بموقف الكندى ، الذى كان يؤكد ألا تعارض بين ما جاء به الفلاسفة وما جاء به الرسل ، وأن الفلسفة هى « علم الأشياء بحقائقها » ، ويدخل فى ذلك « علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه . واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه »[1] . ولذلك يلاحظ المستشرق مونتجمرى وات أنه لم يكن لدى الكندى أى شعور بوجود صراع أو توتر بين الفلسفة والعلوم الإسلامية[2] .

ويستمر العامرى فيرى أن دراسة العلوم الفلسفية تحقق للإنسان كمال إنسانيته ، وذلك لأنه يحقق عن طريقها هدفين :

الأول : معرفة الموجودات .

والثانى : السيطرة عليها .

وفى هذا الشأن يقرر أنَّ مَنْ ضبط العلوم الفلسفية فقد سعد بـ « الأنس باستكمال الفضيلة الإنسانية ، باستيلائه على حقائق الموجودات ، والتمكن من التصرف عليها » .

ويتضح من هذا النص أن العامرى قد قرر فكرة السيطرة على الطبيعة وتغيير المجتمع عن طريق الدراسة العلمية ، وهى الفكرة التى تقررها العلوم التجريبية الحديثة فيما يختص بدراسة الطبيعة ، وتنادى الفلسفة الاشتراكية بتطبيقها ، ليس على دراسة الطبيعة فحسب ، بل على دراسة المجتمع الإنسانى كذلك ، أى دراسة المجتمع الإنسانى بهدف تغييره . وهذا يتفق مع مبدأ العامرى — الذى سبقت الإشارة إليه — فى الربط بين العلم والعمل .

ويضيف العامرى إلى ما سبق أن دراسة العلوم الفلسفية — التى تتناول الظواهر

---

(١) « رسائل الكندى الفلسفية » ١/١٠٤ وقارن ابن رشد : «فصل المقال» ص ٥ وما بعدها.

(٢) Montgomery Watt : « Muslim Intellectual » P. 38.

الكونية والإنسانية — تكشف للإنسان عن أسباب تلك الظواهر ومسبّباتها ، وقوانينها ، ومن ثم تبصره بحكمة الصانع فيها . كما أن منهج هذه العلوم — وهو منهج يقوم على البرهنة — يربى فى الإنسان عقلية ناقدة ، لا تقبل قضية بدون دليل ، ولا دعوى بدون برهان ، ومن ثم يحرره من « وصمة التقليد »

هذه هى أهمية العلوم الفلسفية بوجه عام .

ولبيان أهمية كل علم منها — بشىء من التفصيل — نرى العامرى (بعد أن ذكر الأقسام الرئيسية للعلوم الفلسفية وهى : الإلهيات،والعلوم الرياضية ، والطبيعية ،والمنطق) يذكر هنا فروع العلوم الرياضية وهى : العدد ، والهندسة ، والتنجيم (الفلك) ، والتأليف (يشمل الموسيقى) ، والحيل (الميكانيكا) . كما يذكر أن موضوع العلوم الطبيعية هو دراسة المحسوسات ، وهذه تشمل الأفلاك والكواكب والمواد الأربعة ، والظواهر الجوية ، والمعادن ، والنبات ، والحيوان . ويتولد عن هذه الدراسة دراسات أخرى : كدراسة الطب وصناعة الأدوية .

وعلى أساس مبدئه العام فى الربط بين العلم والواقع يبين المنافع العمليَّة المترتبة على كل علم من هذه العلوم ، وأهميته فى التقدم والعمران .

فمثلا يقول عن الهندسة : إنه « لولاها لما قدر الحُسّاب على استخراج الجذور الصم ، ولما قدر المُسَّاح على معرفة أشكال العقارات ، ولما وصلت العقول إلى التحقيق لمبلغ الأبحر فى أطوالها وعروضها ، ومبلغ الجبال فى أعمدتها وارتفاعها . هذا — أيدك الله — مع ما ينتفع به الحُذّاق من البنائين والنجارين والنقاشين والصواغين ، وما يتوصل بها إلى اتخاذ الآلات الرصدية » .

ويقول عن الميكانيكا : إن « بها يُتوصل إلى استنباط المياه المستكنة فى بطون الأرض ، وإساحتها على وجهها : وهى إما بالدواليب وإما بالفوارات ، وبها يتقوى على حمل الأشياء الثقيلة بمعونة القوى الضعيفة ، وبها يستعان على اتخاذ القناطر على الأودية القعرة ، وعقد الجسور العجيبة فى الأنهار العميقة »

ولأن العامرى يتحدث إلى جمهور مسلم عن التقدم الذى يمكن أن يحققه المجتمع الإسلامى (بل ما حققه فعلا فى عصور إزدهاره) عن طريق هذه العلوم — فإنه يحاول دائماً أن يؤكد ليس فقط أن هذه العلوم لا تتعارض مع الإسلام ، بل إن الإسلام يدعو كذلك إلى دراستها . ولذلك يستشهد بالآيات والأحاديث والآثار التى تحث على العلم والتفكير ، ودراسة الكون وظواهره .

وهكذا يؤيد العامرى مبدأ الإفادة من الثقافات الأجنبية ، ويبرر ذلك ، من ناحية ، بالحاجة إلى تلك الثقافات فى نواحى التقدم المختلفة فى المجتمع الإسلامى ، ومن ناحية أخرى بأن هذه الإفادة لا تتعارض مع الاسلام ، بل يشجعها الإسلام . وفى الفصل الذى عقده عن الثقافة الإسلامية بعنوان «القول فى فضيلة الإسلام بإضافته إلى المعارف» يبين أن المفكرين المسلمين قد أقبلوا فعلا على الثقافات الأجنبية ، من يونانية وفارسية وهندية ، وترجموا من تلك الثقافات كتب الفلسفة وعلومها ، ودرسوها ، وشرحوها ، وأضافوا إليها ، وأخذوا منها ما يلائم ظروف مجتمعهم . وقد اهتدوا فى هذا بمبدأ إسلامى يستند إلى القرآن والحديث ، وهو أن يأخذوا من كل علم ومن كل ثقافة ما هو « الأحسن » لهم ، عملا بالآية : « فَبَشِّرْ عِبادِ . الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ » ، وبالحديث : « العلم كثير فخذوا من كل شىء أحسنه » .

أما عن الإلهيّات ، أو « صناعة الإلهيين » ، فالعامرى يضعها فى المرتبة الأولى بين العلوم الفلسفية ، ويقرر أنه لا يُدرك شىء من موضوعاتها إلا بقوة العقل المجرد (لأنها لا تتصل بالمواد أو المحسوسات) . ولأن أهم بحوثها يتعلق بذات الله « والتحقق للأول ، الفرد ، الحق ، الذى هو النهاية فى كل ما يقصد إليه بالإجلال على السبيل المبرّأ من المرية » — كان الفوز بهذه الغبطة هو الذى ينيل الإنسان السعادة الأبدية . ويصعب وصول الإنسان إلى هذه الغاية إلا بعد أن يجعل العلوم الأخر ، بل والمعارف الإنسانية كلها ، وسائل إليها . وإذا وصل الإنسان — بعد الجهد — إلى هذه الغاية

فهو الفيلسوف الحق والحكيم الحق ، وبدون ذلك لا يستحق أن يسمي فيلسوفا أو حكيما .

وهكذا يربط العامرى بين دراسة الإلهيات وبين الحصول على السعادة ، ولا سيما ذلك النوع من السعادة الذى طالما تحدث عنه فلاسفة الأخلاق كمثل أعلى للبشرية ، وهو السعادة الدائمة .

وموقف العامرى من الإلهيات يتفق مع تقاليد الكندى ومدرسته ، فى وضع الإلهيات فى أسمى منزلة بين العلوم الفلسفية . فقد صرح الكندى بأن الإلهيات — ويسميها الفلسفة الأولى وأحياناً ما فوق الطبيعيات Metaphysics — هى أشرف فروع الفلسفة ، ولا يصح أن يسمى فيلسوفاً إلا من يتقنها . وفى هذا يقول الكندى : « وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول»[1] . كما صَرَّح العامرى بأن هذا الموقف من الإلهيات كان اتجاهاً من اتجاهات الكندى وكذلك تلميذه البلخى . وهو نفس الاتجاه الذى سار عليه العامرى ، حتى أنكر على أبى بكر الرازى أن يسمى فيلسوفا لمجرد مهارته فى الطب ، وذلك لعدم تمكنه فى الفلسفة الإلهية[2] ، مما أدى إلى ضعف آرائه الميتافيزيقية وفسادها . يقول العامرى : « والعجب من أهل زماننا أنهم متى رأوا إنسانا قرأ كتب إقليدس [فى الهندسة] ، وضبط أصول المنطق . وصفوه بالحكمة ، وإن كان خلوا من العلوم الإلهية ، حتى إنهم ينسبون محمد بن زكرياء الرازى لمهارته فى الطب إليها ، هذا — أعزك الله — مع صنوف هذيانه فى القدماء الخمسة[3] ،

(١) « رسائل الكندى الفلسفية » ١ / ٩٨ .

(٢) لإلقاء الضوء على إشارات العامرى إلى فلسفة الرازى الإلهية انظر « رسائل فلسفية للرازى » ص ١٦٣ — ٢٩٠ (تحقيق ب . كراوس) وانظر البيرونى : « تحقيق ما للهند من مقولة » ص ٢٧٠ — ٢٧١ .

(٣) القدماء الخمسة فى رأى الرازى هى : البارئ — سبحانه — والنفس والهيولى والمكان والزمان .

وفى الأرواح الفاسدة . ولقد كان شيخنا أبو زيد أحمد بن سهل البلخى — رحمه الله — مع توسعه فى أصناف المعارف ، واستقامة طريقته فى أبواب الدين ، متى نسبه أحد من موقريه إلى الحكمة يشمئزمنه ويقول : لهفى على زمان يُنسب فيه ناقص مثلى إلى شرف الحكمة ، كأنهم لم يسمعوا قول الله تعالى : « يُؤْتِى الْحِكْمَةَ مَنْ يَشاَء ، وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيرًا ، وَماَ يَذَّكَّرُ إلاَّ أُولُو الْأَلْباَبِ » . وهذه حال أستاذه يعقوب بن إسحاق الكندى »[1] .

وأما عن المنطق فقد دافع عنه العامرى كذلك ، وبين أهميته للتفكير — بدون مبالغة فى هذه الأهمية — واعتبره أداة بها يستكمل العقل مقدرته على التمييز بين الحق والباطل ، وبين الخير والشر . وبواسطته تستفاد تلك اللذة العقلية التى يجدها الباحث عندما يجد الطمأنينة إلى الحقيقة[2] .

٣ — « القول فى الابانة عن شرف العلوم الملية » :

يبين المؤلف فى هذا الفصل أهمية العلوم الدينية — بوجه عام — ، والأهداف التى تحققها لخير الإنسان .

ولأن هذه العلوم مبنية على الدين ومستمدة منه يتعرض المؤلف لمناقشة القضية الأساسية : وهى قضية الصراع بين الدين والعقل .

يناقش العامرى قوماً يسميهم « المُتَظَرِّفة » ، أنكروا الأديان بحجة أنها لا تقوم على العقل ؛ « فإنها فى الحقيقة مثل شرعية ، وأوضاع اصطلاحية ، تأخذ كل ملة منها حظا تنتفع به فى إقامة معاشها ، ودفع أسباب العيث عن أنفسها » . ومعنى هذا أن هؤلاء المنكرين للأديان كانوا يعتبرونها مجموعة من الأوضاع الاجتماعية المصطلح عليها فى كل مجتمع للمحافظة عليه ، وأنها لا أساس لها من العقل ، ولذلك فهى تختلف باختلاف

(١) «الأمد على الأبد» مخطوط ورقة ٨١ ـ ب والآية التى استشهد بها البلخى هى من سورة البقرة : ٢٦٩ .
(٢) ألف العامرى كتبا فى المنطق . انظر مؤلفاته فيما سبق .

المجتمعات ، ولو كانت الأديان تقوم على العقل لما تعددت . وإذن فاتباع مالا يوجبه العقل امتهان للنفس فيما لا طائل تحته . وليس على العاقل إلا أن يقصد إلى ما اتفقت عليه الأديان من مبادئ — كالعدل والصدق والوفاء بالعهد وأداء الأمانة ونصرة الضعيف — فيتبعها ويترك ما عداها ، مما اختلفت عليه الأديان ، وتنازعت فيه الأمم .

ويفنِّد العامرى هذه الحجة فيرى ، بادئ ذى بدء ، أنها حجة ضعيفة ، لا يقبلها إلا أحد رجلين :

إما رجل لم يؤسس اعتقاده على أساس عقلى متين ، فهو فى حيرة وارتياب .

وإما رجل يُؤْثر اللذات العاجلة فى هذه الحياة الدنيا ، ولا يهتم بأمر العاقبة .

وهذان الرجلان مرفوضان بين الناس جميعاً ، ومبَغَّضان إليهم ، لأنهما يذهبان إلى خلاف ما أجمع عليه الناس ، وارتضاه العقل . وكيف يقبل العقل ألا تكون هناك حياة أخرى بعد هذه الحياة ؟.. إذ معنى ذلك أن الله « مع حكمته التامة ، وقدرته البالغة ، أهمل ذوى الألباب من عباده سدى ، ليبقى أحدهم فى هذه الدنيا مدة سنين يسيرة ، مع الغموم والهموم والتعب والكد ، ثم يفنى فناء أبديا » .

ثم يرد على زعمهم بأن الأديان ما هى إلا أوضاع اصطلاحية لا أساس لها من العقل ، فيقرر أن الأركان التى تقوم عليها الأديان — وهى العقائد والعبادات والمعاملات والحدود — يرى العقل ضرورتها للمجتمع البشرى . فلا يمكن أن يعيش هذا المجتمع بدون عقائد وعبادات ، وبدون قوانين تحكمه وتنظم علاقات الناس بعضهم ببعض فيه .

وأما قولهم باتباع ما اتفقت عليه الأديان فقط ، وترك ما اختلفت فيه ، فيرد عليه بأن الأديان قد اتفقت على الأركان السابقة ، وعلى أن الجاحد لها لن يصلح له دين ولا دنيا . أما اختلافها فى الفروع فالعقل لن يوجب ترك جميع ما اختلف فيه العقلاء ، بل يوجب اتباع ما هو الأرشد من بين ما اختلفوا فيه .

وهنا يطامن العامرى من خيلاء العقل البشرى ، فيقرر أن عقولنا البشرية — وهى عقول جزئية — قاصرة عن إدراك كل ما فيه الخير لنا ، ومن ثم « يُحْوِجنا الضعف إلى من له الخلق والأمر » : كما يقرر أن الأشياء بالإضافة إلى العقل هى : إما موجَبة بالعقل ، أو مدفوعة عنده ، أو جائزة . وكل ما أوجبه العقل فمقبول ، وكل ما دفعه فمطَّرح مرذول ، ولكن كل ما جوَّزه فحكمه موقوف إلى أن يوجد ما يوجبه أو يدفعه. ويتضح من هذا « أن العقل إنما يضطر فى المعانى الجائزة إلى انتظار ورود الأمر به ؛ لعجزه عن إدراك الحقائق كلها بذاته ، واحتياجه فى الكثير منها إلى مواد من خارج ». وينتهى العامرى إلى أن العقل البشرى محتاج إلى رسالات السماء . . إلى الوحى . . إلى الله . . الذى هو مفزع البشر فى تعرف ما عجزت عقولهم وطباعهم عنه .

* * *

ثم ينتقل إلى أهمية العلوم الدينية وتحقيقها لخير الإنسان ، فيبين :

أولا : أنها العلوم التى تمكن الإنسان من إخلاص العبودية لله ، وبذل الجهد فى طلب رضاه ، وذلك عن طريق معرفة دينه الحق .

ثانياً : أن العلوم الدينية — كالأديان — لا تهدف إلى مصلحة الأفراد ، بل إلى مصلحة الجماعات . يقول العامرى : « إنه لن يوضع دين من الأديان للنفع الخاص والفائدة الجزئية ، بل يُقصد بها أبداً المصلحة الكلية . والحاجة إلى ما يعم الخلائقَ جدواه تكون أمس منها إلى المقصور نفعه على شخص واحد » .

ثالثاً : إذا كانت العلوم غير الدينية تقوم على العقل ، فالعلوم الدينية تقوم على أساس أكثر يقينا ، وهو الوحى « الذى لا يعرض الشك عليه ، ولا يجوز السهو والغلط فيه » .

٣ — « القول فى فضائل العلوم الملية » :

فى هذا الفصل ينظر العامرى إلى العلوم الدينية نظرة إنصاف وتقدير ، فيتحدث

بوجه خاص عن علم الحديث وعلم الفقه وعلم الكلام وينوِّه بانجازاتها العلمية تنويهاً يزيد من أهميته أنه صادر من فيلسوف . . . وإنه لما يدل على نزاهة خلق العامرى وأمانته العلمية أنه ينصف علماء كان معظمهم لا ينصف الفلسفة والفلاسفة ، بل كان بعضهم يحاربها ويحاربهم باسم الدين ، وطالما عانى العامرى نفسه من هؤلاء ؛ فاتهموه — كما اتهموا أستاذيه الكندى والبلخى من قبله — بالكفر والإلحاد .

ويضاف إلى هذه النظرة المنصفة نقطتان هامتان :

الأولى : أنه ربط بين هذه العلوم والمجتمع الإسلامى ربطاً وثيقاً .

الثانية : أنه أعلن رأيه فى إصلاح هذه العلوم وتطويرها .

ولنحاول الآن أن نلقى نظرة على العلوم الدينية كما رآها العامرى فى هذا الفصل :

علم الحديث :

بدافع العامرى عن الحديث وأصحابه ضد طائفة من المتكلمين كانت تقلل من شأن هذا العلم وأربابه ، حتى لتنكر على المحدِّثين أن يكونوا علماء . ويبدو من حججهم — التى أوردها العامرى — أنهم كانوا يستكثرون أن يسمى « سماع الأخبار » علما ، والقائمون به علماء ، لأن سماع الخبر لا يحتاج — فى نظرهم — إلى إعمال الفكر والروية .

ويرد العامرى على هذا بأن الحديث ليس مجرد سماع أخبار ، أو إدراك أصوات ، وإنما هو مشتمل على المعانى ؛ ولذا فهو علم له منهجه الدقيق ، وله أساليبه المتنوعة ، وأبوابه المتعددة .

والحديث — بمعناه العام وهو « علم الأخبار » — يعتبر فى رأيه مادة للعلوم الإسلامية الأخرى ، بل ولغيرها من العلوم ؛ فهى تشتمل على « أخبار منقولة : إما من الكتب المنزلة ، أو من الرسل والأئمة ، أو من الحكماء المتقدمين ، أو من الأسلاف الصالحين » .

أما بمعناه الإسلامى الخاص فقد بين العامرى أهمية الحديث على أنه من ناحية

مصدر أساسى للإسلام إلى جانب القرآن الكريم ، ومن ناحية أخرى فهو يحتوى على على زبدة تراث الرسول عليه الصلاة والسلام .

أما عن الجهود العظيمة التى بذلها أصحاب الحديث فى بناء هذا العلم ، فنترك العامرى يتحدث عنها وعن منهجهم الدقيق الرائع فيقول :

« وليس يُشَكّ أن أصحاب الحديث هم المعنيون بمعرفة التواريخ العائدة بالمنافع والمضار ، وهم العارفون لرجال السلف بأنسابهم وأماكنهم ، ومقادير أعمارهم ، ومن اختلف إليهم ، وأخذ العلم عنهم ، بل هم المتحققون لما يصح من الأحاديث الدينية وما يسقم ، ويقوى منها ويضعف ، بل هم المتجشمون للحل والترحال فى أقاصى البلدان وأدانيها ، ليأخذوا عن الثقات سنن رسول الله صلى الله عليه [وسلم] ، بل هم المجتهدون أن يصيروا نُقَّاد الآثار ، وجهابذة الأخبار ، فيعرفوا الموقوف منها والمرفوع ، والمسند والمرسل ، والمتصل والمنقطع ، والنسيب والملصق ، والمشهور منها والمدلَّس ، وأن يصونوا صناعتهم صيانة لورام أحد أن يفتعل حديثاً مزوَّراً ، أو يغير إسناداً ، أو يحرف متناً ، أو يروج فيها ماروج فى الأخبار الأدبية كالفتوح والسير والأسمار والوقائع — للحقه من جملتهم أعنف النكير . وإذْ كان هذا سعيهم ، وعليه مدار أمرهم ، فمن الواجب أن نعتقد لهم فيما أكدوا من العناية أعظم الحق ، وأوفر الشكر ، وأتم الأحماد ، وأبلغ التقريظ » . ويقول أيضاً إن حملة الآثار فى الإسلام « قد تتبعوا أخبار رسول الله صلى الله عليه [وسلم] وأخبار صحابته والتابعين لهم ، تتبع الضنين بها ، والمشفق على فوات شىء منها ، فعرفوا كافة النقلة بأساميهم وكناياتهم وأنسابهم ، ومدد أعمارهم ، وتأريخات أزمنتهم ، ووقت وفاة كل واحد منهم ، وعدد من خدمه وصحبه وحمل عنه ، ومقدار ماروى من حديثه » .

علم الفقه :

عند بحث مشكلة الأصول الأولى للفلسفة الإسلامية ، والعوامل العديدة المتشابكة التى أدت إلى نشأتها وتطورها — يأتى موضوع العلاقة بين هذه الفلسفة والفقه الإسلامى

والعلوم الإسلاميه بوجه عام ، والعلاقه بين مدرسه الكندى ومدرسه ابى حنيفه بوجه خاص ، على رأس الموضوعات التى تحتاج إلى دراسة شاملة ليس هذا مكانها . ويكفى هنا أن نقول : من الواضح أن العامرى — فى موقفه من الفقه — متأثر بأبى حنيفة إلى حد كبير ، فهو يقيم أكبر وزن (بعد الكتاب والسنة) للرأى والقياس ، حتى كأنه لايتصور الفقه فقها بدونهما ، وهذا الموقف طبيعى ومفهوم من فيلسوف يؤمن بالعقل .

حين يدافع العامرى عن الفقه يناقش بعض الإمامية وبعض الحنابلة الذين « عابوا صناعة الفقه ، و نسبوا أربابها إلى ارتكاب البدعة ، وقالوا : إن الأحكام الدينية من حقها أن يتبع فيها الكتاب والسنة ، دون الرأى والقياس ، وخصوصا فى باب التحليل والتحريم » . واستدلوا على ذلك ببعض آيات القرآن الكريم مثل : « وَلاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ : هَذَا حَلاَلٌ وَهذَا حَرَامٌ » ، ومثل : « وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ » .

ويرد العامرى على هذا الرأى وينقضه بحجج قوية منها :

١ — أنه يتعارض مع الإسلام نفسه ، فإن الله تعالى يقول : « فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفقَّهُوا فِى الدِّينِ ، وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ » ، ويقول الرسول : « رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » . وقد رضى من معاذ حين وجهه إلى اليمن فقال : « بم تحكم بعد كتاب الله وسنة الرسول ؟ » فقال : « أجتهد رأبى » .

٢ — أن النصوص الدينية وإن كثرت « فإنها تنحصر بحيث لاتحتمل الزيادة عليها » ، بينما الحوادث التى تعرض للناس غير متناهية ، ولمواجهة هذه الحوادث بالتشريع لابد من الاجتهاد أى لا بد من الرجوع إلى الرأى أو القياس ، وعلى هذا فالاجتهاد ضرورة يحتمها التطور ، أو كما يقول العامرى : « ومهما حُظِر الاجتهاد على المفتين لم يوجد بد من الرجوع إلى أحد الوجهين » .

٣ — أن وجود الفقهاء (أو رجال القانون) ضرورة من ضرورات الحكم والسياسة ، وذلك لأن الحوادث المتجددة تحتاج إليهم لوضع التشريعات المناسبة ، ورد هذه التشريعات إلى أصول الدين . وهنا يقرر العامرى أن الله شرع للناس فى أمر دينهم أصولا جامعة ، ووهب لهم العقول الصحيحة ليستعملوها فى رد الفروع إليها .

٤ — أما البحث فى أحكام الله بالتحليل والتحريم ، والحكم بمخالفة ما أنزل الله — فتهمة غير صحيحة بالنسبة لمتقدمى الفقهاء . وهنا يدافع العامرى عن أبى حنيفة بالذات (وهو أحد من ثلبته تلك الطائفة من الإمامية والحنابلة بأنه أفشى طريقة الرأى فى الأمة) ، ويستشهد بأنه كان يرى ترك القياس عند خبر الرسول وخبر الصحابة ، أما عن أقوال التابعين فقال : « التابعون رجال ونحن رجال » . ويؤيد العامرى أباحنيفة فى موقفه هذا ، لأن الفرق بين الصحابة والتابعين من حيث مشاهدة أحوال التنزيل وأحوال الرسول فرق واضح .

وفي الفصل الذى عقده لبيان المزية الثقافية للإسلام (« القول فى فضيلة الإسلام بإضافته إلى المعارف ») ينتهى إلى الإشادة بفضل الفقهاء المتقدمين فى استقصائهم للأحكام ، واستنباطهم للتفريعات ، وبحوثهم الدقيقة فى الفتاوى ، وأنهم بهذا كله مهدوا الطريق لمن أتى بعدهم ، وأراحوا الفقهاء المتأخرين من كثير من العناء فى تلك الأبواب . ومن الواضح أنه يشير بذلك إلى أن القضايا الرئيسية فى الفقه الإسلامى كانت قد حددت ونوقشت واتضح الكثير من جوانبها على أيدى المدارس الفقهية الكبرى التى ظهرت فى وقت مبكر ، ولا سيما فى القرنين الثانى والثالث للهجرة ، وكان الاجتهاد أساس نشاطها العلمى والتشريعى .

علم الكلام :

فى عصر العامرى كانت هناك حملة شديدة على الكلام والمتكلمين ، ولا سيما من جانب أصحاب الحديث ، فاعتبروا علم الكلام بدعة ، وسموا المتكلمين أصحاب

الجدل ، واحتجوا بأن الجدل قد وُضع موضع الذم فى بعض آيات القرآن الكريم ، مثل : « وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلْ اللهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ » ، ومثل : « يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ » ، بل قُرن الجدال — فى القرآن — بالرفث والفسوق .

ويدحض العامرى هذه الحجة ، فيبين أن الدين يشتمل على أصول وفروع ، والقضايا التى يعالجها علم الكلام هى الأصول الاعتقادية للدين ، وذلك مثل الإيمان بالله وتوحيده ، والإيمان بالرسل وبالمعاد . والمتكلمون هم الذين يقومون بتوضيح هذه الأصول وإثباتها بالأدلة العقلية . وهم بهذا يقومون بمهمة توطيد أركان الدين والدعوة إليه بالحكمة ، والله تعالى يقول : « ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ، وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ » . ولا يمكن أن يكون الجدال بهذه الطريقة ، ولهذه الغاية ، مذموماً . كما أن إثبات قضايا العقيدة بالعقل يعنى أن الإنسان لا يتقبلها بمجرد التقليد ، بل يؤمن بها عن اقتناع ، ويبنى دينه على بصيرة ، والله تعالى يقول : « قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي » .

ومن ثم فالمتكلمون — فى رأى العامرى — يقومون فى سبيل الدعوة إلى الإسلام والدفاع عنه بعمل لا يقل أهمية عن الدفاع عنه بقوة السلاح ، بل فى الواقع يؤكد العامرى أن حاجة الدين إلى تأييد الفكرة وتأييد الكلمة أمس من حاجته إلى تأييدة القوة المادية . ومن هنا تأتى أهمية الثقافة والمعرفة كمقياس يستعمله العامرى فى المقارنة بين الأديان ، وبين المجتمعات ، ليحكم — فى النهاية — : أيها أكثر تفوقاً ، وأيها أكثر تقدماً .

ويشيد العامرى بجهود المتكلمين وخاصة فى إثبات عقيدة التوحيد فيقول : « إنا لم نجد أهل دين من الأديان عُنوا بتقديم المقدمات العقلية لاستخراج النتائج النظرية فى استخلاص توحيد الله تعالى من شبهات المعاندين ، ومغالطات المغالطين — ماعنى به

متكلمو الإسلام ، فإنهم بلغوا فيه مبلغاً شهد المعنيون بالفلسفة ، والمحققون من ذوى الحكمة على تقدم شأوهم فى تحصيل الحق منه »[1].

رأى العامرى فى إصلاح العلوم الدينية :

لإصلاح هذه العلوم وتطويرها يرى العامرى أنه لا بد أن تتوفر فى المشتغلين بها صفات خاصة :

١ — إلى جانب الكفاية العلمية — التى هى شرط ضرورى وبديهى — يهتم العامرى اهتماما شديدا بالناحية الأخلاقية لدى المشتغلين بهذه العلوم . ومن الواضح أنه كان يؤمن إيماناً عميقا بأنه لا علم بلا أخلاق .

فى بداية هذا الفصل نجد هذه الكلمات الجميلة : « متى أحب العالم أن تنظر العيون إليه بالإجلال فليقرن بعلمه القناعة والزهد ، ومهما فعل ذلك فقد صار مصباحاً يقتدى به فى ظلمات الشبهة . ثم ليكن بما علمه عند من يعاشره كمن لا ينسب إلى علمه ، فى الانبساط إليهم ، وترك الاستطالة عليهم ، فإن من هزه علمه إلى الإعجاب بنفسه فقد أورثه الكبر والخيلاء ، وعرضه للعداوة والمقت » . ثم يلاحظ أن « ابن آدم إلى عيب أخيه أسرع من السبع إلى فريسته ، و [لكن] لا أحد أخس مرتبة ممن يتتبع القبيح ليستخرجه من بين ظهرانى الحسن » .

ومما تُستَصلَح به صناعة الحديث — فى رأيه — أن يكون المنتمى إليها « صادق التحرج ، ظاهر العفاف ، سالما من الكذب ، بريا من التجوز » .

---

(١) قارن هذا الكلام ، الذى كتب منذ حوالى ألف سنة ، بما ورد فى مقال الدكتور عبدالرحمن بدوى بمجلة « المجله » يناير ١٩٦٧ عن كتاب هنرى لاووست : « الفرق الاسلامية » ، وخاصة ماورد فى نهاية هذا المقال — ص ٤٤ — من أنه « بالرغم مما بين الفرق الاسلامية من خلافات فانه يجمعها جميعاً فكرة عظيمة أساسية هى فكرة التوحيد » ، وأن لاووست ختم كتابه بهذه العبارة : « إن الاسلام فى حاجة إلى علماء توحيد ومؤرخين بقدر ما هو بحاجة إلى الفنيين والمهندسين ، إذا كان يريد أن يظل إحدى القوى الروحية فى المستقبل » .

ومما تُستَصلَح به صناعة الـكلام أن يكون المنتمى إليها « متعففا عن التدليس عند لزوم الحجة ، متوقيا عن التدرج إلى المغالبة والاستعلاء على الخصم بحسب الاستطالة ، فإنه متى لم يأخذ نفسه به يوشك أن يكون مثيرا للفتنة » .

ويركز العامرى على مسئولية الفقهاء بوجه خاص أمام المجتمع ، فيشترط أن يكون الفقيه « شديد الحذر عن استعمال الحيل فى وجوه الفتاوى ، غير متطلب للرخص فيما يعرض من الحوادث ، بل يكون فيها إلى التوقف والإحجام أسرع منه إلى التقحم والإقدام ، فإنه يحكم فى دماء المسلمين وأموالهم وفروجهم ،وهى أمانة عظيمة قد التزمها ، ومؤونة شاقة قد انتصب للوفاء بها » .

وبهذا المبدأ العادل — مبدأ مسئولية العلماء مسئولية أخلاقية أمام المجتمع — حكم العامرى على فقهاء عصره حكما صارما ، ورسم لهم صورة قاتمة فى الفصل الذى عقده عن الإسلام ونظام الحكم (بعنوان « القول فى فضيلة الإسلام بحسب الإضافه إلى الملك ») فاتهمهم بأنهم أساءوا إلى صناعتهم الشريفة ، واستغلوها لتحقيق أغراض دنيئة ، كالترؤس على العامة ، ونيل الحظوة لدى الحكام ، والاستيلاء على أموال الضعفاء ، واستعمال الرخص فى إبطال الحقوق . وبهذا انقلبت صناعتهم من استحقاق الحمد إلى استجلاب المذمة . ومثلهم فى ذلك كمثل الذين يصلون رياء وتظاهرا بالتقوى ، وهم فى حياتهم الاجتماعية يعاملون الناس معاملة سيئة ، وقد قال الله تعالى : « فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ، الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ، الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ » .

٢ — يركز العامرى على أهمية الاجتهاد ، والإيمان بالعقل ، ورفض التقليد ؛ فيطلب من المحدث « ألا يحمله حب التقليد لأئمة المحدثين على استشعار البغض لصناعتى الفقه والـكلام » .

ويشترط فى المتـكلم أن يكون « مستنكفا عن اتباع أشياخه بحسن الظن » .

ويرى أن من الواجب على كل مشتغل بهذه العلوم « ألا يكابر ما أوجبه العقل

الصريح لمحبة التقليد ، وخصوصا لمن لا يُشهَد له بالعصمة ، فإن الحق لا يعرف بالرجال ، بل يعرف بنفسه ، فيعلم من أصابه ، ويعرف من أخطأه » .

وقد وقف العامرى — فى الكتاب بوجه عام — موقفاً صريحاً ضد التقليد ؛ حتى إنه قال : « لا فرق بين إنسانٍ يقلد وبهيمة تنقاد » . . ! !

٣ — يؤكد العامرى ضرورة احترام التخصُّص فى العلوم الدينية ؛ ولذلك يرى أنَّ من الواجب على علماء الكلام والحديث والفقه « ألاَّ يحمل أحداً فرطُ الإعجاب بنفسه وبصناعته على الاستخفاف بما سواه ، وألا يحمله الاغترار بما أوتيه من المهارة فى خاصِّ صناعته على الخوض فيما ليس هو من شأنه ، بل يعمل على تفويض كل صناعة إلى أربابها ، ويوفى العارفين بها والمتقدمين فيها أبلغ حقوقهم من التبجيل والتعظيم » .

علم اللغة :

يستعمل العامرى مصطلحى « علم اللغة » و « صناعة اللغة » بمعنى واحد ، ويقصد بهما علوم النحو والصرف والعروض والقافية . ويرى أن « علم اللغة » (بهذا المعنى) ينزل من العلوم الدينيَّة « منزلة الآلة المعينة عليها » ، وأنَّ له بذلك « فضيلة التسهيل والتيسير » .

وهو يشير بذلك — فيما أرجح — إلى أن جهود علماء اللغة حتى عصره كانت موجهة فى معظمها إلى خدمة علوم الدين بوجه عام ، وخدمة القرآن بوجه خاص .

وقد أشاد بجهود هؤلاء العلماء « فى تجريدهم الهمَّة لتحقيق ما يتعلق بصناعة النحو ، وصناعة العروض ، وصناعة التصريف ، وصناعة التقفية » ، وبلوغهم فى ذلك مبلغا عظيما[1] .

ومن الطريف أنه يشير إلى هؤلاء العلماء بأنهم « الأدباء »[2] ، وهى إشارة

(١) انظر الفصل الذى عقده عن فضيلة الإسلام من حيث المعارف.

(٢) ومن هنا يشير إلى صناعتهم أحيانا بأنها « صناعة الأدب » .

يؤيدها تاريخ الكثير منهم ، كما يؤيدها كثير من مؤلفاتهم[1] .

٤ — « القول فى معرفة أركان الدين » :

فى هذا الفصل يذكر العامرى الأديان التى يريد أن يقارن بينها ، ويحدد عناصرها المشتركة ، كما يحدد منهجه فى المقارنة بينها .

اختار ستة أديان ليقارن بينها ، وهى المذكورة فى قوله تعالى: « إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ، وَالَّذِينَ هَادُوا ، وَالصَّابِئِينَ ، وَ النَّصَارَى ، وَالْمَجُوسَ ، وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا — إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ » .

أى أنه يريد أن يقارن بين الأديان الستة التالية : الإسلام — اليهودية — المسيحية — دين الصابئة — دين المجوس (الزرادشتية) — الشرك (عبادة الأصنام أو تعدد الآلهة) .

وهو يقرر أن هذه الأديان لا تشترك فى العناصر الأربعة (أو الأركان الأربعة كما سبق) وهى العقائد والعبادات والمعاملات والحدود فحسب — بل تشترك كذلك فى عنصر آخر وهو العنصر السياسى التاريخى ، ولذلك يشير إليها على أنها « الأديان الستة التى لها خطط وممالك » . أى أن كل دين منها قد كوّن مجتمعا ، وأقام دولة فى فترة ما من فترات التاريخ .

وهذا العنصر الجديد يفسر لنا لماذا اهتمّ العامرى فى كتابه هذا بأن يقارن الإسلام بالأديان الأخرى ، ليس فى موضوعات العقائد والعبادات فحسب ، بل وكذلك فى موضوعات السياسة ، والثقافة ، ورعايا الدولة ، والطبقات الاجتماعية ، والأجناس البشرية[2] .

---

(١) كتاب ابن الأنبارى : « نزهة الألباء فى طبقات الأدباء » هو تراجم لرجال معظمهم نحاة ولغويون ، ويستعمل الخوارزمى فى بداية كتابه « مفاتيح العلوم » ص ٣ تعبير « اللغوى المبرّز فى الأدب » إشارة إلى عالم اللغة .

(٢) انظر الفصول التى تحدث فيها عن فضيلة الإسلام بحسب المسلك ، والرعايا ، والأجيال ، والمعارف (الفصول من السابع إل العاشر) .

أما الأركان الأربعة فلا يخلو منها — فى رأيه — دين من الأديان السابقة ؛ ومن ثم يجب على العاقل أن يقارن هذه الأركان فى الأديان الستة ؛ ليتحقق رجحان ما يقبله منها على ما يرفضه ، « لا بحسب الاقتداء بالسلف ، لكن بمقتضى العقل الصريح » .

وهنا يفصل ما يعنيه بكل ركن منها :

فالاعتقادات خمسة وهى : الإيمان بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر .

والعبادات أيضا خمسة وهى : العبادة النفسانية (الصلاة) ، والعبادة البدنية (الصيام) ، والعبادة المالية (الزكاة) ، والعبادة السياسية (الجهاد)[1] ، والعبادة المشتركة من الأربعة السابقة (الحج) .

والمعاملات خمسة وهى : المعلومات كالبيع والإجارة ، والمناكحات كالتزوج والطلاق ، والمخاصمات كالدعاوى والبيّنات ، والأمانات كالودائع والعوارى ، والتركات كالوصايا والمواريث .

والحدود (ويسميها المزاجر) خمسة وهى : مزجرة قتل النفس كالقوَد والدية ، ومزجرة أخذ المال كالقطع والصلب ، ومزجرة هتك السّتر كالجلد والرجم ، ومزجرة ثلب العرض كالجلد مع التفسيق ، ومزجرة خلع البيضة كالقتل عن الرِّدة[2] .

منهجه فى المقارنة :

يقوم منهجه فى المقارنة على الأسس التالية :

١ — مقارنة الأديان الستة فى مسائل معينة (هى الأصول المشتركة بين تلك الأديان) كالعقائد والعبادات . ثم بيان موقفها (ولا سيما موقف الإسلام الذى يتحدث عنه عادة

---

(١) يسميه « العبادة « الملكية » .

(٢) اقتصر العامرى فى مقارناته على العقائد والعبادات ، وترك المعاملات والحدود ؛ لأنه أشار إلى مقارنتها فى كتاب آخر له لم يصل إلينا وهو «الإبانة عن علل الديانة» ؛ انظر مؤلفاته فيما سبق .

بالتفصيل) من مشاكل أخرى بالغة الأهمية : كالسياسة ونظام الحكم ، والطبقات الاجتماعية ، ورعايا الدولة ، والثقافة .

٢ — التزم أن يقارن فقط العناصر المتشابهة ، أو ما يسميه « الأشكال المتجانسة » فى الأديان ؛ أى أن يقارن الأصل بالأصل ، والمهم بالمهم . إذ من الخطأ وعدم الإنصاف مقارنة الأصل بالفرع ، أو مقارنة جانب مهم فى دين بجانب أقل أهمية فى دين آخر .

٣ — التزم أن يتناول كل دين على أساس مبادئه المقبولة لدى جمهور المعتنقين له ، وأن يتجنب أن يأخذ رأى فرقة دينية واحدة (أو أقلية) فى أى دين على أنها تمثل أهل ذلك الدين جميعا ، وتتحدث باسمه فى القضايا التى تُطرح للمناقشة والمقارنة . فليس من الصواب مثلًا أن يقارَن الإسلام بالأديان الأخرى على أنه الإسلام كما فهمته فرقة كالاثنى عشرية أو الباطنية أو غيرهما . وعلى هذا الأساس فالإسلام الذى يقارنه العامرى فى هذا الكتاب هو إسلام أهل السنة والجماعة ، مع عنصر فلسفى واضح يتمثل فى فهم الإسلام على ضوء العقل ، وبيان أنه دين يتفق مع العقل فى مبادئه ونظمه ، وأنه بطبيعته دين واقعى ، يساير التطور ، ويهدف إلى تقدم الإنسان .

والهدف من المقارنة — كما هو واضح من الكتاب ، وكما قرر ذلك العامرى نفسه — هو إثبات أن الإسلام أفضل من الأديان الأخرى فى علاجه للمشاكل الكبرى التى تواجه الإنسانية : كتصوره للعلاقة بين الجوانب الروحية والجوانب المادّيّة فى حياة الإنسان ، وموقفه من الضعفاء والمستعبدين ، ونظرته إلى المجتمع الطبقى ، وإلى التفرقة العنصرية ، وإلى الثقافة .

٥ ، ٦ — « القول فى فضيلة الإسلام بحسب الأركان الاعتقادية والعباديّة » :

فى هذين الفصلين يقارن العامرى الإسلام بغيره من الأديان فى العقائد والعبادات .

والمقارنة تقوم على أسس إسلامية واضحة ؛ وذلك من حيث النظر إلى العقائد والعبادات فى الأديان الأخرى من خلال المفهوم الإسلامى للعقيدة والعبادة ، ووجود أركان خمسة لكل منهما .

ولكن العامرى ـ بطريقة لم يُسبَق إليها فيما أعلم ـ يُبرز القيم الروحية والاجتماعية والأخلاقية — وأحياناً المدلولات السياسية[1] — للعقائد والعبادات فى الإسلام ؛ وبذلك يعطيها الأساس الفلسفى الذى تواجه به مقابلاتها فى الأديان الأخرى .

ولذلك حرص — عندما قارن عقيدة التوحيد الإسلامية بعقائد الأديان الأخرى — على أن يشيد بجهود المتكلمين المسلمين ، وبالتراث الفلسفى الذى خلفوه فى إثبات هذه العقيدة .

كما حرص على أن يعطى المعاد فى الإسلام مفهوماً فلسفياً ، ويفسِّر لذات الحياة الأخرى على أنها لذات روحانية .

وحرص أيضاً على أن يبدأ الفصل الخاص بمقارنة العبادات بمقدمة مركَّزة ، تُبَيِّنُ واقعية الإسلام ، ونظرته إلى حياة الإنسان ككل متكامل ، وفهمه العميق لحقائق الحياة الإنسانية ، ومن ثم اهتمامه بالجوانب الروحية والجوانب المادية معاً فى هذه الحياة، مع سلوكه طريقا وسطا بين الشدة واللين فى تشريعاته وعباداته .

وفيما يلى نص من هذه المقدمة الهامَّة يبين منحى تفكير العامرى ، ونظرته العامة إلى الأديان ، وإلى وضع الإسلام بينها :

« إن أحق الأديان بطول البقاء ماوجدت أحواله متوسطة بين الشدة واللين ؛ ليجد كل من ذوى الطبائع المختلفة ما يصلح به حاله فى معاده ومعاشه ، ويستجمع له منه خير دنياه وآخرته .

« وكل دين لم يوجد على هذه الصفة ، بل أُسس على مثال يعود بهلاك الحرث والنسل ، فمن المحال أن يُسَمَّى هيِّناً فاضلاً :

« وذلك مثل ما تمسَّك به رهابين النصارى من هجران المناكح ، والانفراد فى الصوامع ، وترك طيبات الرزق .

---

(1) كما فعل مثلا فى حديثه عن صلاة الجمعة ، وعن عيد الفطر ، وعن الجهاد ، والحج . انظر الفصل السادس .

« وما يتعاطاه الصدّيقون من الثنوية من حمل الأنفس على الوجاء والخصاء ، وملازمة الأصول الخمسة ، التي هي عندهم : الصدق ، والطهر ، والراحة ، والقدس ، والمسكنة ؛ دونَ غيرها من حركات العمارة .

« وما انتهجه نُسّاك الهند من إحراق الأجساد ، وتغريقها في الماء ، والتردّي من الجبال ، وإهلاكها بالضمّ والأزْم .

« ولو أن الله تعالى أراد بعباده حملهم على إهلاك الأنفس لما علّمهم صنعة لبوس لتحصنهم من بأسهم ، ولما جعل لهم سرابيل تقيهم الحرّ ، ولما هداهم لصنوف العقاقير النباتية ليستشفوا بها من الآلام المعترية » .

والمقارنة في هذين الفصلين غنيّة عن التقديم الطويل[1] .

٧ — « القول في فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى الملك » :

يتناول المؤلف في هذا الفصل موضوع العلاقة بين الدين والدولة ، أو بين القوة الروحية والقوة السياسية في الإسلام[2] .

يرى العامري أن السياسة السليمة هي التي تقوم على الأخلاق الفاضلة ، ومن ثَمّ فساسة الشعوب وحكامها هم أحوج الناس إلى التحلي بمكارم الأخلاق ؛ لأنهم قدوة لشعوبهم ، وأسوة لمن دونهم . وشخصية الحاكم ، ومدى قوة هذه الشخصية أو ضعفها من الناحية الخلقية ، هي التي تحدد مكانته في قلوب شعبه ، والمصير النهائي لسياسته .

---

(١) فيما يختص بحديثه عن الجهاد في الاسلام ، وعن نظم القرآن ؛ انظر ما يأتي ص ٥٥ ، ٥٦ .

(٢) انظر مقال المستشرق الدكتور روزنتال ، الأستاذ بجامعة ييل ، عن « الدين والدولة عند أبي الحسن العامري » في Islamic Quarterly (وهي الدورية التي يصدرها المركز الاسلامي في لندن) April 1956 PP. 42 - 52 . وقد استفدت من هذا المقال في الكتابة عن هذا الفصل . ولكني أختلف مع صاحب المقال في بعض آرائه ؛ مثل ترجيحه أن العامري لم يكن لديه معرفة مباشرة بالأوستا وشروحها (انظر مقاله ص ٤٥ ت ١) . والواقع أن معلومات العامري في كتابه هذا عن الأوستا وعن الزند وپازند وعن زرادشت ، إلى جانب اجادته للفارسية ، ترجح إطلاعه على الديانة الزرادشتية في أصولها . انظر ما سبق: ص ٢٠ ، والفصول : السابع والتاسع والعاشر ، من الكتاب .

وأهم الوسائل التى تمكن الحاكم من أن يوجِّه سياسة الدولة توجيهاً فعَّالا هى : المال والرجال .

أى لا بد أن يكون تحت يديه موارد اقتصادية كافية ، ولا بد أن يكون من حوله رجال يمتازون بالكفاءة والإخلاص .

والدين الكامل هو الذى يقيم مكارم الأخلاق .

ومكارم الأخلاق لا تتحقق فى الحاكم — بل وفى أى فرد يتحمل قسطا من المسئولية — إلا إذا كان لديه وسائل القوة السياسيَّة : المال والرجال .

فالأديان التى تحرِّم على أهلها اقتناء المال ، وتحثهم على اعتزال الناس ، تسلبهم فى الواقع وسائل القوة ، وتعوقهم عن مكارم الأخلاق .

والقوة السياسية — كأية قوة إنسانية أخرى ؛ مادية أو روحيَّة — ليست خيراً أو شرا فى حد ذاتها ، بل تعتمد على طريقة استعمال الإنسان لها ؛ ومن ثَمّ فتأثيرها النهائى يتحدد بالهدف الذى تستخدم له .

فإذا استخدمت لإسعاد الناس وتقدمهم — روحياً ومادياً — فهى السياسة الرشيدة . (ويسميها « الإمامة ») .

وإذا استخدمت لاستعباد الناس وإشقائهم — فهى السياسة الغاشمة . (ويسميها « التغلب ») .

ومن هنا تتبيَّن أهميَّة الدور الذى يلعبه الدين فى الدولة .

فما دامت الدولة لا تستغنى عن مكارم الأخلاق ، فوظيفة الدين هى أن يقوم بمهمة التوجيه الخلقى والروحى للجماهير .

ولذلك يقرر العامرى أن القوة الروحية للدين ، والقوة السياسيَّة للدولة ، عاملان لاغنى عنهما معاً لتقدم أية أمة :

ووظيفة الدين كموجه روحي وخلقي للبشر تتحقق فى الإسلام على وجه أفضل وأكمل من تحققها فى غيره من الأديان .

فالإسلام يعطى أهمية كبيرة للقوة المادّية التى أهملتها بعض الأديان أو قللت من خطرها ، ومن ثَمَّ يتطلب ضرورة توافرها لتقدم المجتمع وحركيَّته .

وكذلك يعطى الإسلام أهميَّة كبيرة للقيم الروحيَّة .

وإذا كانت اليهودية قد غالت فى تقدير القوة المادّية ، وغالت المسيحية فى الناحية الروحيَّة ، فإن الإسلام هو دين التوازن الحق بين الناحيتين ؛ على أساس أن كليهما عنصر أساسى فى الطبيعة البشرية ، وكليهما لاغنى عنه لتقدم الإنسان .

وكذلك يعطى الإسلام أهمية كبيرة للإنسان كفرد فى مجتمع ، ويؤكد حاجته إلى التقدم المستمرّ . ولذلك يحرر طاقاته الخلاَّقة كلها : فكرية وخلقية وعملية ؛ لتنطلق فى خدمة تقدمه كإنسان ، وفى خدمة المجتمع ككل ، بدون السَّماح لعائق ما أن يقف فى وجه تلك الطاقات ، ولا سيَّما العائق الطبقى ، الذى يحكم على الإنسان باعتبار الطبقة الاجتماعية التى ينتمى إليها ، لا على أساس مواهبه وقدراته ومدى مايمكن أن يقدمه إلى المجتمع من خدمات . وفى هذه الناحية يتميز الإسلام عن المجوسيَّة (الزرادشتية) دين الفرس . فقد كان ملوك الفرس — بتأثير دينهم — يقسِّمون الناسَ إلى طبقات[1] ، ويحكمون عليهم بالأنساب لا بالأعمال ، ويحرِّمون عليهم الترقى من طبقة إلى طبقة ؛ وبهذا حجروا على كثير من المواهب والطاقات ، وعاقوها أن تعمل وتبدع ، لأنهم جرَّدوها من حوافز العمل والإبداع .

وكل هذا يجعل من الإسلام الدينَ المثالى للدولة القوّية .

وقد كان محمد مثلا فذًّا للإنسان الذى جمع بين القوة الروحية (النبوة) ، والقوة السياسية (المُلك) .

---

(١) انظر الفصل التاسع .

وهنا يدافع العامرى عن استخدام محمد للقوة المادية فى حروبه ، ويبيِّن أن استخدامه لها إنما كان اضطراراً ، وكان لمصلحة المجتمع ككل[1] .

٨ — « القول فى فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى الرعايا » :

يتحدث المؤلف فى هذا الفصل عن رعايا الدولة الإسلامية ، والتوجيهات العامة فى الإسلام بشأن معاملتهم .

ينظر العامرى إلى رَعايا الدولة من زوايا ثلاث :

١ — زاوية القوة والضعف :

ويقسمهم من هذه الزاوية إلى أقوياء وضعفاء .

أما الأقوياء فيبدو أنه يقصد بهم من تميزوا بصفات عقلية وخلقية فائقة ، ولم يلحقهم سبب من أسباب الضعف التى سيذكرها بعد قليل عند حديثه عن الضعفاء... هؤلاء الأقوياء قد أطلق لهم الإسلام استعمال قواهم ومواهبهم — دون عائق — فى اكتساب ما يعود عليهم وعلى مجتمعهم بالخير والتقدم .

وأما الضعفاء فهم الذين يلحقهم الضعف من جهة التركيب وهم النِّساء ، أو من جهة السن وهم اليتامى ، أو من جهة المعاش وهم الفقراء ، أو من جهة الرقبة وهم العبيد ، أو من جهةْ الوطن وهم الغرباء (أو أبناء السبيل) .

وقد حث الإسلام على رعاية هؤلاء جميعا ، ومعاملتهم كأعضاء فى مجتمع متكافل .

٢ — زاوية الشرف والضعة :

يبين العامرى أنَّ الشرف والضعة أمران نسبيَّان ، وأن كل فردٍ فى المجتمع الإسلامى يستحق من الاحترام والطاعة بقدر ما يتحمل من المسئولية ، وبقدر

---

(١) انظر مناقشة هذا الموضوع عند الحديث عن شبهة انتشار الإسلام بالسيف ، وتفنيد هذه الشبهة : ما يأتى ص ٥٥

ما يتحلى بصفات يختلف فيها الأفراد ويتفاوتون ؛ كالعقل والعلم والخلق والسن والمكانة بين الناس .

٣ — « زاوية الولاء والعداء » :

الإسلام يدعو إلى إقامة مجتمع متماسك ، تسوده المحبة والولاء ، وتُحَرَّم فيه أسباب القطيعة والعداء .

ولذلك يوجب الإسلام المحافظة على أسباب الولاء بأنواعه الثلاثة :

ولاء النسب ، وولاء العقد ، وولاء الدِّين .

أما العداوة فقد قطع الإسلام جميع أسبابها ؛ إلا عداوة المعادين له ، أو المختلفين معه ، وهم : الملحدون ، والمشركون ، والكتابيون .

وقد نظَّم الإسلام علاقة المسلمين بهؤلاء جميعاً :

فالإسلام لا يسمح للملحد والمشرك بالإقامة فى الدولة الإسلامية إلاَّ بعقد الأمان ؛ حماية للعوامِّ من عقائد الزيغ والوثنية .

وأما الكتابيُّون فالإسلام يعاملهم فى دولته كمواطنين ، تجب حمايتهم ، ويقتصر منهم على الجزية ، التى هى من التنظيمات الإدارية والماليَّة ، التى يخضع لها جميع المواطنين بما فيهم المسلمون .

وأما المجوس والثنوية فلأنهم يشبهون الكتابيين فى أمور ، ويشبهون الوثنيِّين فى أمور أخرى — فقد ألحقوا بهؤلاء فى بعض الأحكام ، وبأولئك فى بعضها الآخر .

٩ — « القول فى فضيلة الإسلام بحسب إضافته إلى الأجيال » :

يقصد العامرى بكلمة « الأجيال » الأجناس والقوميات التى دخلت الإسلام ، وأفادت منه التقدم .

وهو يتحدث هنا عن العرب والفرس خاصَّة ؛ وذلك لأنهما كانا — كما يقرر — من القوميات ذات الحضارات القديمة ، كما أن بلاد العرب والفرس — وإن كانت ضيِّقة الرُّقعة بالنسبة لبلاد الأمم الأخرى — كانت تتوسَّط ممالك العالم القديم ؛ أى تحظى

بموقع جغرافى ممتاز[1] ، لعب دوراً هاما فى توجيه الفتوحات ، وفى نشر الإسلام .

أما ما أفاده العرب من الدعوة الجديدة فيبينه العامرى بمقارنة ما كانوا عليه فى الجاهلية بما أصبحوا عليه فى الإسلام . فقد « كانوا قبل الإسلام فى جاهلية جهلاء ، وفى ضلالة عمياء ، يسفكون الدماء ، ويخيفون الطرق ، وينتهبون الأموال ، ويتعاطون كبائر الآثام . ليس لهم ملك ينظم بدوهم ، ولا سائس يقيم أودهم . فرزقوا رسولا من الله تعالى ، مبعوثا بالحق والهدى ؛ ليعلمهم الكتاب والحكمة ، ويأمرهم بالعدل والإحسان ، وينهاهم عن الفحشاء والمنكر ، ويدعوهم إلى ترك العصبية وحمية الجاهلية ، فآواهم وأيدهم بنصره ، ومكنهم من الممالك ، بعد أن كانوا قنعوا من أربابها بالسلامة من سطوتهم ، فضلاً عن الاستيلاء على خططهم ، كما قال تعالى: « وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ ».

ومن ثم أصبحوا بسبب الدعوة الجديدة أصنافاً ثلاثة :

١ — أصبح بعضهم ملوكا وحكاماً على دولة واسعة قوية .

٢ — وأصبح بعضهم — عن طريق الفتوحات — أغنياء ، بعد أن كانوا فى جاهليتهم فقراء .

٣ — أما الصنف الثالث ، وهم جمهور العرب ، فيكفيهم شرفاً أن صاحب هذه

---

(١) كلام العامرى فى بداية هذا الفصل عن التوزيع الجغرافى لسكان الأرض على اختلاف أجناسهم، وعن أهمية الموقع الجغرافى لبلاد العرب والفرس — يدل على إلمام بالجغرافيا ودراسة لها كما كانت فى أيامه . وهذا ليس بغريب منه ؛ فقد كان أستاذه البلخى جغرافيا كبيرا ، وهو الذى ألف كتاب « صور الأقاليم » الذى كان أساسا لمن أتى بعده من الجغرافيين العرب القدامى ، ولا سيما المقدسى والإصطخرى وابن حوقل . ومن الراجح أن العامرى درس هذا الكتاب ورجع إليه فى كتابة هذا الفصل . ومن الراجح أيضا أن اهتمام البلخى بالجغرافيا كان راجعا إلى اهتمام أستاذه الكندى بها ؛ فقد ألف هذا فيها كتابه « فى رسم المعمور من الأرض »، كما تُرجم له كتاب « جغرافيا فى المعمور وصفة الأرض » لبطليموس . انظر : ابن النديم : « الفهرست » ص ٢٦٨ ، والمسعودى: « التنبيه والإشراف » ص ٢٣ — ٢٤ ومقال :
D. M Dunlop; « Al-Balkhi ». Enc. of Islam (New ed.) .

الدعوة كان واحداً منهم ، وأنه يمكن — من هذه الزاوية — أن توصف الدعوة بأنها دعوة عربيَّة ، ويمكن أن توصف الدولة بأنها دولة عربية .

وعن هذا الصنف الثالث من العرب يقول العامرى : إنهم « قد اقتنَوْا بالنسبة الجنسية التى جمعت بينهم وبين صاحب الدعوة شرفا لا يُجهل أن يقال لهذا الدين فى رفعته وجلاله : دين العرب ، ويقال لهذا المُلك فى اتساع رقعته وعلو مكانه : مُلك العرب » .

وهذا النص — بل وهذا الفصل بوجه عام — يدل بوضوح على أن الإسلام — كما قرر العامرى — لا يحارب القوميات ولا يلغيها ، وإنما يعترف بها ، ويفسح لها مكانا فى دولته ، ويريد لها أن تتعايش وتتعاون ، ويستفيد بعضها من بعض . وما لا يريده الإسلام هو أن تتعصب هذه القوميات ضدَّ بعضها البعض ، وأن تتفاخر وتتناحر .. أى أن الإسلام لا يريد محو القوميات ، وإنما يريد محو التعصب القومى . وفيما يختص بالقومية العربية فالإسلام كذلك لا يحاربها ولا يلغيها ، بل إن الإسلام نفسه يعد — بمعنى من المعانى — من مفاخر هذه القومية :

فنبى الإسلام نبى عربىّ . .

وكتاب الإسلام كتاب عربى . .

وهذا لا يتعارض على الإطلاق مع عالمية الإسلام ، فهذه العالمية تتحقق فيه — كما قلت — بمحو التعصب القومى ، لا بمحو القوميات .

* * *

ثم ينتقل العامرى إلى الحديث عن الفرس فيبين أنهم — رغم ما كان لهم من حضارة قديمة — قد أصيبوا قبل الإسلام بمحنتين عظيمتين :

الأولى : أن رجال الدين الزراد شتى حجروا على أفكار الناس وعقولهم ، وحرَّموا عليهم دراسة الفلسفة الإلهيَّة ، كما حرَّموا عليهم النظر والاجتهاد ، وشجعوهم على التقليد .

والثانية : أن ملوك الفرس قسَّموا المجتمع الفارسى إلى طبقات ، ووضعوا أنفسهم فى القمة ، وأضفوا على أنفسهم ألقاب السيادة والعظمة . بينما كانت الطبقات الأخرى

مضطهدة ومستعبدة لهم ، ومسخرة لخدمتهم . وقد بلغ هذا النظام الطبقى درجة من الصرامة جعلت ترقِّى الفرد — عن طريق مواهبه واجتهاده — إلى طبقة اجتماعية أعلى أمراً محرَّماً[1] . وهذا بالطبع عاق الأفراد عن القيام بأعمال عظيمة فى خدمة مجتمعهم ؛ مما أصاب هذا المجتمع بالجمود والتخلُّف .

وجاء الإسلام فخلَّص الفرسَ من المحنتين :

خلَّصهم من سلطان رجال الدين ، وأطلق لعقولهم حرية الفكر ..

كما خلَّصهم من استعباد الملوك ، بل ومن النظام الطبقى كله ، وقال لهم : « كلكم لآدم ، وآدم من تراب » و « إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ » .

يضاف إلى ذلك أنهم — بسبب الإسلام — شاركوا العربَ فى فتح البلاد الأخرى ، وأفادوا من ذلك — كما أفاد العرب — الغنى والقوَّة .

١٠ — « القول فى فضيلة الإسلام بإضافته إلى المعارف » :

سبق عرض أهم ما فى هذا الفصل من أفكار ودراستها ، فى الحديث عن الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب .

الخاتمة :

« القول فى الشبهات التى يتسلق بها المعاندون للإسلام » :

يؤكد العامرى أن الشبهات التى أثيرت ضد الإسلام كثيرة ، ولكن أربعاً منها هى التى يمكن أن يكون لها تأثير ورواج على ضعفاء العوام . ولذلك يتناول هذه الأربعة بالرد والتفنيد :

(١) انظر حديثه عن المحنة الثانية التى ابتلى بها الفرس قبل الإسلام ، وتعليقنا على النص فى الفصل التاسع .

١ — انتشار الإسلام بالسيف :

للرد على هذه التهمة يقسم العامرى الحروبَ — بوجه عام — إلى ثلاثة أنواع[1] :

١ — الجهاد : وهو الحرب التى يضطر إلى خوضها المحبون للسّلام والتعمير ، دفاعاً عن العقيدة وعن المقدسات .

٢ — الفتنة : وهى الحرب التى يثيرها التعصب الجنسى أو الوطنى .

٣ — التصعلك : وهو الحرب التى تُشَنُّ بقصد انتهاب الأموال واستلاب الأملاك .

ويمكن أن نسمى النوع الأول حربا عادلة ، والنوعين الآخرين حرباً غير عادلة . كما يمكن أن نعد من النوع الثالث الحروبَ الاستعمارية فى التاريخ الحديث . وأولى بهذه الحروب أن تُسَمَّى منذ اليوم ـ والفضل فى ذلك للعامرى ـ : « حروب التصعلك » ، أو « حروب الصّعاليك » . .

وحروب محمد هى من النوع الأول . فقد لجأ إليها — كما يبين العامرى — لا من أجل مال أو متاع ؛ فقد كان أزهد الناس فى المال والمتاع ، ولا عن رغبة فى العنف وسفك الدماء ؛ فقد ظل سنين طويلة يدعو الناس إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة ؛ بل لجأ إليها مضطرا ، وذلك عندما « أيس من ارعوائهم ، وأيقن أن الوعظ لا ينجع فيهم » . فذهب فى علاجهم مذهب الطبيب الذى خشى إتيان الداء العضال على نفس العليل ، وعلم ألا سبيل إلى شفائه إلا بقطع عضو من أعضائه ؛ « فأوقع فى مغازيه بعدد من القتلى ، تدرُّجاً إلى استنقاذ الجمهور من الهلك والردى » .

وقد تحدث العامرى عن الوظيفة السياسية للجهاد[2] (بمعنى الاستعداد المسلح للدفاع عن العقائد والحرمات ضد أى اعتداء) فبين أنه ضرورة للمجتمعات الإنسانية ، وأن « أساس العالم لا يحتمل تركه » ، وأن العدوان لا يُرَدُّ بالمسالمة والمحبّة ، وإنما يردُّ بقوة السِّلاح .

* * *

(١) انظر أيضا الفصل الذى عقده عن الإسلام والملك (الفصل السابع) .
(٢) وذلك فى الفصل الذى يقارن فيه العبادات (الفصل السادس) .

٢ – اختلاف المسلمين وتباغضهم :

للردِّ على مَن اتّخذ مِن اختلاف المسلمين فيما بينهم ، وتفرُّقهم شيَعاً وأحزاباً ، وسيلةً للطعن عليهم وعلى الإسلام ؛ يبين المؤلف أن الاختلافات موجودة فى جميع الأديان ، وليست مقصورة على الإسلام والمسلمين . ويستقرئ أسباب هذه الاختلافات فى الأديان بوجه عام . وفيما يختص بالإسلام يقرر أنه لما كان ناسخا للأديان كلها ، ولما كانت دولته قد هدمت دولاً كثيرة ؛ فقد امتلأت القلوب غيظا عليه ، وكثر أعداؤه . ويشير إلى أن بعض هؤلاء الأعداء – كما يحدث فى أى دين آخر – قد تظاهروا باعتناقه ، وهدفهم الحقيقى هو هدمه من الداخل ، وذلك عن طريق اختراع الآراء التى تسبب الشقاق ، وتثير الخلاف بين أهله .

* * *

٣ – البيان القرآنى :

للرد على من اتهم القرآن بضعف البيان يبين العامرى أن القرآن يحتوى على ثلاثة أساليب فى البيان عن الأفكار :

١ – التعبير عنها على سبيل الرمز والإلغاز ، دون التصريح والإفصاح . وذلك كما فى الآيات المتضمنة لأنباء الغيب ؛ مثل : « وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ » .

٢ – التعبير عنها على وجه الإجمال والإيجاز ؛ أى « أن يودع الكثير من المعانى فى القليل من الألفاظ » . وذلك كما فى آيات التشريع والأحكام (العبادات ، والمعاملات ، والحدود) ؛ وهى التى تولى الرسول بيانها بأقواله وأفعاله .

٣ – أن يكون المعنى دقيقا ، أو مُحْوِجاً إلى استعمال مقدمات عقلية . وذلك كما فى الآيات المتضمنة للحجج التى تساق للبرهنة على العقائد ؛ (كإثبات الصانع ووحدانيته ، وإثبات الرسل والمعاد) .

ولأن القرآن يشتمل على الأوجه الثلاثة « التى بها تصير الألفاظ المؤلفة معرضة

للظنون المختلفة — فلا غرو أن يكثر الاختلاف فيه ، وتزدحم الشُّبه فى معانيه » .

والواقع أن العامرى — فى بداية المناقشة هنا — يثير قضية بالغة الأهمية ، ليس فى الدراسات القرآنية فحسب ، بل فى الدراسات الأدبية والجمالية بوجه عام ؛ وهى موقف الأديب أو الفنان من جمهوره . ويقرر العامرى أنه ليس من رسالة الأديب أو الفنان أن يحاول إرضاء جميع الناس ، وجميع العقول ، وجميع الأذواق . . . بل عليه أن يُرضى إحساسه الأدبى والفنى أولاً ، وفى الوقت نفسه يعبِّر عمَّا يريد بأسلوب سهل لا تكلف فيه ولا تعقيد ، ولا قصدَ فيه للصعوبة أو الغموض .. ولذلك يقول العامرى: « ليس على ناظم الكلام تقريبه من جياد الأفهام وعليلها ، بل عليه أن يخلص إلى المعانى قصدَها بأسهل وجوه اللفظ . ثم من فهمه كان ذلك فضيلة له ، ومن قصَّر عنه كان ذلك نقيصة فيه . . . وفحولة الشعراء لم يقولوا ما قالوه من أشعارهم على شريطة أن يفهم عنهم كل سامع ، بل قالوه على شاكلة ما كانوا أوتوه من الفصاحة » .

وعلى هذا الأساس لا يعيب القرآن أن تعجز بعض العقول عن فهم معانيه .

أما دعوى قصور القرآن عن البيان فدعوى زائفة ؛ « فإن الذين خوطبوا به فى زمن النبي — عليه [الصلاة و] السلام — كانوا هم الأئمة فى الفصاحة ، وقدوة جزيرة العرب فى البلاغة ، ولم ينسبه أحد منهم إلى عدم فضيلة البيان ، ولا تجاسر على إضافته إلى الهجنة فى النظم . بل شهد له أهل المعرفة بالألفاظ أنه يفضل الكتب كلها من جهة تبيانه ، وشهد له أهل المعرفة بالمعانى أنه يفضل الكتب كلها من جهة معانيه . ومن أغفل البابين وغبى عنهما فليس عقله بعيار ، ولا فهمه بمعيِّر » .

وعندما قارن المؤلف القرآن بغيره من الكتب المقدسة[1] نجد هذه المقارنة ذات طابع أدبى . فهو يتحدث عن طريقة الخطاب ، ونظم الألفاظ ، وتأليف المعانى ، فى القرآن ، ويحدد هذه العناصر الثلاثة بإيجاز . وما قاله عن نظم الألفاظ وتأليف المعانى

---

(١) انظر الفصل الخاص بفضيلة الإسلام حسب الأركان الاعتقادية (الفصل الخامس) .

بوجه خاص يستحق أن يدرس فى إطار تطور النقد الأدبى عند العرب . وفكرة النظم عنده ترتبط فى القرآن بتميز نظمه تميزاً واضحاً ، لدرجة أنه يمكن للناقد البصير اكتشاف ما يضاف إليه وليس منه . أما تأليف المعانى فقد حدده العامرى بأنه « يجتمع فى الجزء منه الشبيه بما هو موجود فى الكل » ، أى أن الإنسان لا يقرأ عدة آيات منه إلا ويجدها تشتمل على عقائد ، وعبادات ، ومعاملات ، وحدود ، بل وعلى آداب ، وأخلاق ، وتاريخ ... مع « بلاغة مُيَسَّرة للذكر ، ووجازة مسهِّلة للحفظ » ، ومعانٍ مجملة لو فُصِّلت لاستغرقت كتباً كثيرة[1] .

* * *

٤ — البشارة بالرسول فى التوراة والإنجيل :

يرد على من أنكر هذه البشارة بأن يورد آيات التوراة والإنجيل المتضمنة لها ، ويشرحها مبيِّنا وجه البشارة فيها

(١) ألف العامرى كتاباً استقصى فيه شرائط تفسير القرآن ، وهو كتابه « الإرشاد لتصحيح الاعتقاد » . وللأسف لم يصل إلينا .

كما ألف أبو زيد البلخى ، أستاذ العامرى ، كتابا عن « نظم القرآن » نجد عليه ثناء واضحاً عند ياقوت : « معجم الأدباء » ١/١٢٥ . وعندما يتحدث آدم متز عن تفسير القرآن يذكر من مفكرى الإسلام البلغاء : الجاحظ وأبا زيد البلخى ؛ على أنهما « رجلان يمثلان الفكر الحر على نحو جدير بالتقدير : أما الجاحظ « فيزيد لفظه على معناه » وهو يشبه فولتير Voltaire . أما أبو زيد فقد كان أثبت وأكثر اتزانا ، وهو يشبه الاسكندر همبولت Alexander Humboldt بين دعاة الفكر الحر فى القرن التاسع عشر ، وقد جمع إلى دراسة الفلسفة دراسة التنجيم والطب والجغرافيا وعلوم الطبيعة . وألف كتابا سماه « نظم القرآن » تكلم فيه بكلام لطيف . وكان يتنزه عن التأويل البعيد فى القرآن ، وكان الحسين بن على المروروذى يجرى عليه صلات دائمة ؛ فلما أملى كتابه فى البحث عن التأويلات قطعها عنه ... وكان الحسين قرمطيا » .

انظر « الحضارة الإسلامية » ١/٣٣٦ ، وياقوت : السابق ص ١٤١ وما بعدها .

-٣-

هـذا الكتاب ...

مما سبق يتضح أن كتاب « الإعلام بمناقب الإسلام » لأبي الحسن العامرى يعتبر — بدون أدنى مبالغة — وثيقة من أخطر الوثائق فى تاريخ الفكر الإسلامى .

فقد تناول المؤلف الإسلام بصورة لم يُسبق إليها — فيما أعلم — وهى صورة تبدو فيها جميع عناصر الإسلام كنظام متكامل للحياة الإنسانية المتطورة .

وفهم المؤلف للإسلام يتميز بالواقعية وسعة الأفق ، والإدراك العميق لروح هذا الدين وسماحته . ولذلك نرى العامرى يحرص على ألاَّ يقصر الثقافة الإسلامية على العلوم الدينية وحدها ، بل يجعلها تشمل العلوم والثقافات الأجنبية الإنسانية التى تفيد المجتمع الإسلامى ،ولا تتعارض مع تقاليده . كما نراه يحرص على ألاَّ يقصر رعايا الدولة الإسلامية على المسلمين وحدهم ، بل يجعلهم يشملون أهل الأديان الأخرى ؛ ولا سيّما أهل الكتاب ، وينظر إليهم كمواطنين . وكذلك يحرص على أن يبيِّن محبة الإسلام للسلام ، وبغضه للحرب وإيثاره تجنبها إلا فى حالة الاضطرار ؛ وهى حالة الدفاع عن المقدسات ضد أى اعتداء ؛ فعندئذ يصبح الجهاد المسلح من أقدس الواجبات . وعندما يرد المؤلف هجوم منكرى الأديان لا يرد هذا الهجوم بالنسبة للإسلام وحده ، بل بالنسبة للأديان بوجه عام .

والمؤلف مفكر يؤمن بالتقدم الإنسانى ؛ ولذلك نراه يساند جميع القضايا التى تخدم هذا التقدم ، ويهاجم كل ما يمنعه أو يعوقه : نراه يساند قضية الرأى والاجتهاد فى الفقه، ويؤكد أنّ الاجتهاد ضرورة يحتمها التطور ، ويؤيد استعمال العقل ، ويهاجم التقليد ؛ فى البحث العلمى وفى مسائل العقائد والإيمان على السواء . كما نراه يبرز موقف الإسلام من النظام الطبقى ، ومن التفرقة العنصرية ، وهو موقف الرفض القاطع ؛ لأن كليهما — كما بيَّن العامرى — يعوقان التقدم الاجتماعى . كما يشير إلى الموقف الإنسانى الذى اتخذه الإسلام من الطبقات المستضعفة والمستغلة بوجه عام ، ولا سيّما موقفه من النساء ، والعبيد ، والفقراء .

والكتاب محاولة رائدة فى علم مقارنة الأديان ، Comparative Religion ، وهو علم حديث النشأة فى الغرب ، مرت الأبحاث فيه بتطورات كثيرة ، ولم تطبق المناهج العلمية على دراسة الأديان هناك تطبيقاً جاداً إلا منذ أواخر القرن التاسع عشر . ومحاولة العامرى — التى تمت منذ حوالى ألف سنة — تتميز بأنها محاولة منهجية ، وضع لها المؤلف أسساً محددة قبل أن يبدأ فى المقارنة . ونشعر أن رغبته من وراء وضع هذه الأسس كانت إنصاف الأديان الأخرى ، إلى جانب تحقيق الموضوعية العلميّة .

وإذا كانت هذه الموضوعية غير كاملة — بمقاييس عصرنا الحاضر — لأن المؤلف نظر إلى الأديان الأخرى من خلال الإسلام ، فلعلّ عذره أنه نظر إلى الإسلام نفسه من خلال العقل ، وحاول قدر ما استطاع — كفيلسوف مسلم — أن يستعمل مقاييس واحدة ، تقوم على العقل ، فى مقارناته .

وإنصافاً للعامرى ينبغى — قبل الحكم على موضوعيته بمقاييس عصرنا الحاضر — أن نتذكر أن كتابه فى الواقع ماهو إلا إجابة طويلة عن السؤال التالى الموجّه إلى نفسه :

لماذا أقبل الإسلام وأرفض غيره من الأديان ؟

وهو سؤال ليس مشروعا فحسب ، بل إن من واجب المفكر الجادّ ، إذا ما اعتنق

فكرة أو مذهباً أو ديناً ، أن يوجه إلى نفسه مثل هذا السؤال ، وأن يجيب عنه بالوجه الذى يرضى عقله وضميره . وليس من حقنا أن نكلفه — كمفكر — بأكثر من تقديم الأدلة على ما يقول ، وذكر أسباب الرفض والقبول ، والتزام الحقائق فى كل حين .

وهذا هو ما فعله العامرى فى كتابه .

* * *

والكتاب — بعد هذا — يحتوى على مادة لا غنى عنها للباحث فى تاريخ الفكر الإسلامى وقضاياه وتطوراته . فهو يمدنا بآراء كثير من الفرق الإسلامية والمفكرين المسلمين حول قضايا بالغة الأهمية : كرأى الباطنية فى قضية العلاقة بين العلم والعمل ، وكرأى الحشوية فى الفلسفة ، وكرأى بعض المتكلمين فى المنطق ، وكرأى النُّسَّاك فى الآداب ، وكرأى « المُتَظَرِّفَة » فى الأديان ، وكموقف الإمامية والحنابلة والاثنى عشرية والنَّظَّام وأبى حنيفة من قضية الرأى والقياس . ومما يذكر للمؤلف فى هذا المجال أنه يحكى آراء غيره بوجه عام ، وآراء خصومه بوجه خاص ، بأمانة تدعو إلى الإعجاب . ولا يبدأ فى مناقشة رأى ونقده إلا بعد أن يعرض هذا الرأى أولاً ، بل وأن يشرح وجهة النظر المخالفة له . ومن هنا كان كتابه مصدراً لا لتعرف آرائه هو فحسب ، بل لتعرف آراء مخالفيه كذلك .

كما يلقى الكتاب بعض الضوء على الكندى وفلسفته ومدرسته ، وعلى العلاقة بين هذه المدرسة الفلسفية ومدرسة أبى حنيفة الفقهية . وتعتبر بعض الآراء التى أبداها العامرى فى الكتاب تطويراً لآراء الكندى — كما بيَّنت ذلك فى تعليقاتى على النص — وانطلاقا منها إلى آفاق أوسع .

وكذلك نجد فى الكتاب ما يلقى الضوء على قضية الصراع بين الأديان والعقل ، وبين بعض رجال الدين والفلسفة ، وبين الإسلام وخصومه ، وخاصة فى القرن الرابع الهجرى .

وفى الكتاب تبرز حقائق هامة (بعضها يتكشف لأول مرة) : ومنها أن كتاب

« الأدب الكبير » لابن المقفع ، يحتوى على ترجمة ملخصة — قام بها ابن المقفع — للوصايا الأخلاقية والآداب الموجودة فى « الأوستا » (الكتاب الدينى للزرادشتية) . ومنها أن « علم اللغة » لم يكن يطلقْ على المواد اللغوية فى المعاجم أو على متن اللغة فحسب ، بل يطلقه العامرى على النحو والصرف والعروض والقافية ، وهو قريب من الإطلاق الحديث المستعمل اليوم لهذا العلم . هذا عدا الحقائق العديدة عن الأديان الأخرى ، وكتبها المقدسة ، ولاسيما الزرادشتية والمانويّة . ومن الواضح أن المؤلف رجع مباشرة إلى الترجمات العربية للتوراة والإنجيل من السريانية . كما أرجح أنه رجع مباشرة إلى «الأوستا» وشروحه بالفارسية، لأنه كان يجيد هذه اللغة ، ويؤلف بها أحياناً[1]

وكتاب « الإعلام » من الكتب الفلسفية القليلة التى تنوّه بالعلوم العربية والإسلامية ، فهو يشيد بإنجازات علماء العرب والمسلمين فى هذه العلوم ، ولا سيما فى علوم الحديث والفقه والكلام .

وما فى الكتاب من تفكير سياسى يجعله مرجعاً هاماً فى دراسة الفلسفة السياسية فى الفكر الإسلامى . وما ورد فيه من حديث عن الآداب والبيان ونظم القرآن يجعله مرجعا هاما لمعرفة التطور فى النقد الأدبى عند العرب ، ولا سيما فى تاريخ نظرية النظم .

وقد حفظ لنا الكتاب شيئاً عن بعض مؤلفات العامرى التى لم تصل إلينا ، ولاسيما عن موضوعاتها ، ومن هذه المؤلفات : « الإتمام لفضائل الأنام » ، و « الإبانة عن علل الديانة » ، و « الإرشاد لتصحيح الاعتقاد » ؛ مما يساعد على زيادة معلوماتنا وتصحيحها عن هذا الفيلسوف المجهول .

أما أسلوب المؤلف فيغلب عليه الإجمال والتركيز ، ومن ثم فهو يقول حقائق كثيرة فى سطور قليلة ، ولذا بذلت عناية كبيرة — ومازلت أعتقد أنه يستحق عناية أكبر — لاستيعاب قضاياه وأفكاره ودراستها ، ورؤية أبعادها وخلفيتها ، وربطها بغيرها فى نطاق التطور العام فى تاريخ الفكر الإسلامى . كما بذلت عناية شديدة بالتعليقات على نصوص

---

(١) انظر ما سبق : ص ٢٠ .

الـكتاب — بعد تحقيقها - وأحلت من يريد المزيد على مراجع عربية وأجنبية كثيرة .

وبمناسبة الأسلوب أود أن أنبه إلى أهمية أقوال العامرى التى يبدأ بها كل فصول الـكتاب - وهى أقوال قصيرة موجزة ، أقرب ما تـكون إلى الأمثال والحـكم — فإنها تعد ثروة أدبية فى حد ذاتها .

* * *

وهناك طائفة من أهم المشاكل التى أثارها الـكتاب ما زالت موجودة ومثارة — بصورة من الصور — فى مجتمعنا المعاصر : كمشكلة النظرية والتطبيق ، والنظام الطبقى وعلاقته بالتأخر الاجتماعى والجمود الفـكرى ، والحوافز الفردية فى المجتمع اللاطبقى ، وقضية الدين ، ومكانة القيم الروحية والقوى المادية فى المجتمع المتقدم ، وثقافتنا المعاصرة وعناصرها المتشابـكة ، وخاصة عناصرها المستمدة من التراث ، وعناصرها التى تربطنا بواقعنا الراهن وتدفعنا إلى مستقبل أفضل ، وعناصرها التى تربطنا بالثقافة الإنسانية ...

ولا أقول إن الحلول التى قدمها العامرى لهذه المشاكل وغيرها هى الحلول الأخيرة والحاسمة ، فليس هناك ما يمكن أن يُسَمَّى الحلول الأخيرة والحاسمة فى هذه الحياة الإنسانية .. ولـكنى آمل أن نجد فيها ما يفيدنا فى إيجاد حلول ملائمة لتطورنا ، أو على الأقل ما يلقى الضوء على حاضرنا ، الذى هو امتداد للماضى ، وانطلاق إلى المستقبل . .

* * *

وبعـد ؛

فهذا هو كتاب العامرى .

أرجو أن أكون بتحقيقه ، ودراسته ونشره قد أسهمت — مهما يكن إسهامى متواضعاً — فى خدمة العلم ، وخدمة تراثنا وثقافتنا ، وخدمة الإنسانية .

أحمد عبد الحميد غراب

المعادى
أول مايو ١٩٦٧

المخطوط

عثرت على هذا المخطوط أثناء دراستى للدكتوراه بجامعة أكسفورد ، وتوجد منه نسخة وحيدة ، ضمن مجموعة رقم **١٤٦٣** بمكتبة راغب باشا ، كُتبت بخط جيد ، وتقع فى **٥٦** صفحة من القطع الكبير ، ومسطرتها **٢٥** سطراً . ومؤرخة سنة **٥٢٥** هـ .

كتاب الإعلام
بمناقب الإسلام

تأليف الشيخ الإمام أبي الحسن العامري

١٤٦٤

يلازم التسبيح بعد صلاة
الصبح وبعد صلاة العشا
على قراءة ... وقراءة ...
... الله العظيم

1982/1-18

ورقة العنوان بالمخطوط

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسّر وتمّم بخير

نحمد الله بكل ما حمده به أكرم خلائقه لديه وأرضى حامديه عنده حمدا يبلغ
وصلة إلى عفوه وسببا إلى رضوانه وذريعة إلى مغفرته وعونا على أداء وظائفه
حمدا لا منتهى لحده ولا حسبان لعدده ولا مبلغ لغايته ولا انقطاع لأمده حمدا [illegible]
به ملائكته المقربين ويصادم به أنبياءه المرسلين في دار المقامة التي لا تزول ويحل
بكرامته التي لا تحول ونسأله أن يصلي على إمام الرحمة ومفتاح البركة الذي نصب
لأمره نفسه وعرض للمكروه فيه مهجته وأوصى إلى دينه على عمومه عشيرته وقرابته الأدنين
على استطابة لذلك حتى كانت نفسه تبلغ [illegible] وانتهى في الدعاء إلى التي هي أحسن
له ملجأ ومنعة عليه واستتم له ما دبره في أوليائه فظهر أمره وعلت كلمته صلى الله عليه
وسلم ونعيد القول إن مرتبة الحكمة وإن كانت في نفسها رفيعة ومحلها
من المعارف عاليا [illegible] فإن صنفا من العوام قد أعرضوا عنها وكرهوا الإصغاء إليها
لا لأنها منعت عنهم بل لأن [illegible] الإضافة إليها نزلت منزلة الأجنبي إلى [illegible]
في الأمة المسلمة ووجدت المنتحل الفاضل الرئيس أبا نصر بلغه الله من أفضل ما [illegible]
الأمة [illegible] قال فيه تعالى وصف الحكمة لما [illegible] ما ذكرته من [illegible]
وكان [illegible] في شيء من الأصول الاعتقادية [illegible] [illegible] لكن [illegible]
[illegible] بمرتبة المستبصرين وعلمت أنه لا يخفى عليه أجل موقعا وأشرف
[illegible] الإسلام لتفصيل الملة الحنيفية على سائر الملل كانت نعمة الله [illegible]
[illegible] وأياديه التي متتابعة [illegible] شكره بتصنيف كتاب ما اسمه
مشتمل على ما اعتبر به الإسلام من المناقب العلية بعلم الناظر فيه أنه لا يجوز
أن يكون [illegible] الأديان كلها [illegible] لا [illegible] عليه وسميته الإعلام
بمناقب الإسلام واعتمدت صنع الله تعالى جده في تيسيره وأن يحفظني من
[illegible] وهو يوفقني لإتمام الغرض منه وأن ينفع عباده به ولا يحرمني جزيل
الثواب عليه إنه ولي الخيرات والمجدد للبركات ولا قوة إلا به

مفتتح الخطاب لتلا معرفته

أن [illegible] [illegible] ما [illegible] يعرف [illegible] [illegible] الواحد [illegible]

ورقة ١ ب من المخطوط (انظر نصها فيما يأتى : ص ٧٣ — ٧٧)

أكمل الناس من أعرض منهم عن [illegible] على العلم [illegible] الحق وأذل الناس أنزرهم معرفة
بالحق وأعجزهم عن العلم [illegible] الحق وأن يكون أنفع الأشياء للإنسان في الإبقاء على نفسه
أن يعلم أنه متى ارتكب المساوي [illegible] الناس عن ذكرها ما لا يلتمس بالعلم
على من يعيبه بها بل يلتمسه بإصلاح أخلاقه. وإذ عرف هذا فنقول إن فرقة
من الفلاسفة وطائفة من الباطنية قد ادعوا أن المبرز في العلوم قد يلزمه شيء من
وظائف العبودية غير المطالب به الخليقة وأن العالم [illegible] ليس يلزمه اقتباس العلم ليتوصل
به إلى الأعمال الصالحة بل يلزمه ذلك ليسلم به عن وحشة الجهالة فإنها في ذاتها قبيحة
مظلمة فكان صورتها في نفسه حسن ملائم. قالوا وليس مثال الإنسان في الصناعة
من الصناعات أن يحتمل المشقة في تكلفها إلا [illegible] أنواعه فيها حتى إذا
ظهر حذقه واستحكمت مهارته لم يبق عليه من تعبها إلا [illegible] به والتكليف
قالوا كذا مساواة المتقدم في الحكمة لطبقات الجهال في التزام الكلف [illegible] وطائف
الأمر شيء ظاهر الشناعة ولو جاز توهم ذلك لما وجد الجهال مستأذنين للعلماء
هذا هو [illegible] ما تعلقت به هذه الطائفة من الشبهة. ونحن نقول
إن كل من أنشأ لنفسه هذه العقيدة فقد ارتكب خبطا فاحشا فإن العلم مبدأ للعمل
والعمل تمام العلم ولا يرغب في العلم [illegible] إلا لأجل الأعمال الصالحة ولو رتب الله
تعالى الجبلة البشرية مقصورة على تحصيل العلم دون تقويم العمل لكانت القوى العملية
إما فضلا زائدا وإما تعبا عارضا ولو كان كذلك لما وجدنا بها الحاجة في عمارة
البلاد وسياسة العباد كلا لن نتوهم هذا مما يؤدي إلى نقض الأعمال الصالحة [illegible]
إلى ذوي الجهل والعناد ولو جعل الأمر كذلك لوجب الطبيعة الإنسية عند
إمامتها الأعمال الصالحة مستغنية عن العلوم الحقيقية. وهذا باب قد استقصينا
القول فيه في كتاب [illegible] لفضائل الأنام. وإذ تقرر هذا فمن الواجب
أن نصرف القول إلى ذكر محاسن الأعمال مقولا فيها بالقسمة الأولى [illegible]
توجد منقسمة إلى أقسام ثلاثة أحدها استصلاح ما يتعلق صلاحه بضرب
من المعونة البشرية والثاني استبقاء ما يفتقر في بقائه إلى ضرب من
القوة البشرية والثالث استكمال ما [illegible] بضرب من التدابير البشرية

ورقة ٢ من المخطوط (انظر نصها فيما يأتي : ص ٧٧ — ٧٩)

الرموز والاختصارات

[ ] إضافة من عندى لإيضاح النص .

< > موجود بالأصل وأقترح حذفه .

C. E L. F. : « The Concise Encyclopaedia of Living Faiths » .
Edited by R. C. Zaehner .
Professor of Eastern Religions at Oxford.

E. N. : « Ethica Nicomachea » - Aristotle .

G. A. L. : « Geschichte der Arabisehen Liter — atur » - Brockelmann .

Phdr : « Phaedrus » - plato .

Rep. : « Republic » - plato .

كتاب "الإعلام بمناقب الإسلام"

لأبي الحسن محمد بن يوسف العامري

[١ ب] بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر برحمتك

نحمد الله بكل ما حَمِدَهُ به أكرمُ خلائقِه لديه ، وأرضى حامديه عنده ؛ حمْدًا يكون وُصْلَةً إلى عفوه ، وسبباً إلى رضوانه ، وذريعة إلى مغفرته ، وعوناً على تأدية وظائفه ؛ حَمْدًا لا منتهى لحدِّه ، ولا حساب لعدِّه ، ولا مبلغ لغايته ، ولا انقطاع لأمده ؛ حَمْدًا نُزاحم به ملائكته المقرَّبين ، ونُصادم به أنبياءه المرسلين ، فى دار المُقامة التى لا تزول ، ومحل الكرامة التى لا تحول .

ونسأله أن يُصلى على إمام الرحمة ، ومفتاح البركة ، الذى نَصَبَ لأمره نفسهُ ، وعرَّض للمكروه فيه بدنه ، وأقصى الأدنين على عُنُودِهم[١] عنه ، وقَرَّبَ الأقصين على استجابتهم له ، وأدْأَبَ نفسه بتبليغ رسالته ، وأتعبها فى الدعاء إلى ملته ؛ حتى استَتَبَّ له ما حاول فى أعدائه ، واستَتَمَّ له ما دبَّر فى أوليائه ؛ فظهر أمره ، وعلت كلمته ؛ محمدٍ عبدِه ورسولِه .

وبعد ؛

فإنى لما علمت أن مرتبة الحكمة — وإن كانت فى نهاية الرفعة ، ومحلها من بين

(١) العنود مصدر عند ، ويقال : عند عن الطريق عنودا : مال .

المعارف على غاية المَعْلُوَة — فإن طبقات العوامّ قد أعرضوا عنها ، وكرهوا الإصغاء إليها ؛ لا لأنها مُنعت عنهم ، بل لأن عقولهم بالإضافة إليها نزلت منزلة الأعين الرَّمِدَة بالإضافة إلى نور الشمس[1] .

ووجدت الشيخ الفاضل الرئيس أبا نصر[2] — بلَّغه الله من المحامد غاية الأُمْنِيَّة — مرزوقا من الله تعالى بصدق المحبة لها ، وفرط الميل إليها ، [و] صادفته من رجحان عقله ، وكمال تيقُّظه ؛ ليس يرضى لنفسه فى شيء من الأصول الاعتقادية بدرجة المقلدين ، لكن يجهد فى أن يفوز منها برتبة المستبصرين ، وعلمت أنه لا تحفة عنده أجلُّ موقعاً ، وأشرفُ محلا من الإيضاح لفضيلة الملة الحنيفية[3] على سائر الملل ؛ ثم كانت

---

(١) قارن هذا بقول العامرى فى « الابصار والمبصر » (مخطوط دار الكتب — ص ٢٢) ؛ حيث يشير إلى العامة ، « وما أشربت قلوب دهمائهم من البغض للحكمة ، والتعصب على أهل البصيرة » . وانظر ما سبق فى المقدمة ص ٢٣ ت ١ .

(٢) لعله أبو نصر بن أبى زيد وزير السامانيين . وكان هذا الوزير يكرم الشعراء والعلماء . يروى الثعالبى أن أبا طالب عبد السلام بن الحسين المأمونى الشاعر لما دخل بخارى لقى أبا الحسين عبد الله بن أحمد [العُتبى] بقصائد يمدحه فيها ؛ فأعجب به وأكرمه ، ووصله وخلع عليه . ولمّا قام أبو الحسن المزنى مقام العتبى زاد المأمونى إكراما وإجلالا ، ولمّا كانت أيام ابن عزيز ، وأيام الدامغانى ، وأيام أبى نصر بن أبى زيد ، جعل كل منهم يُربِى على مَنْ تقدَّمه فى الاحسان إليه . (انظر « اليتيمة » ٤/١٦٥) وقد مدح هذا الشاعر الوزيرَ أبا نصر فذكر كرمه فقال :

غرستَ فى ثرى الصدور عطايا ك غروساً أثمرن وُدًّا صُراحَا
كم كسير جبرته ، وفقير مستميح رددته مُستَمَاحا

(انظر المرجع السابق ص ١٦٩) . وهو مدح يذكرنا بما يعترف به العامرى هنا من أياد أسداها إليه أبو نصر .

(٣) الملة الحنيفية : استعمل العامرى هذا التعبير عدة مرات فى كتابه ، وهو يعنى الاسلام ، إشارة إلى آيات عدة فى القرآن ، منها : « وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفا » (البقرة: ١٣٥) ، « قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا » (آل عمران: ٩٥) وانظر أيضا النساء : ١٢٥ ، والأنعام : ١٦١ ، والنحل : ١٢٣ . ويلاحظ تكرار إضافة الملة إلى إبراهيم فى هذه الآيات . وقد صرَّحت آيات أخرى بالعلاقة بين الدين والملة وإبراهيم والاسلام . (انظر آل عمران : ٦٧ ، والحج : ٧٨) . ويقترن نفى الشرك بكل موضع تذكر فيه الحنيفية فى القرآن ؛ ومن ثم كان التوحيد من أخص أركان الاسلام . وانظر أيضا الشهرستانى : « الملل والنحل » ١/٥٠ ، ٢/٥٤ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٢٢٣ .

نِعَمَ[1] الله بسببه عندى متظاهرة ، وأياديه لدىّ متتابعة — تحريت شكره بتصنيف كتاب باسمه ، مشتمل على جُمَل ما اختصّ به الإسلام من المناقب العليَّة ؛ ليعلم الناظر فيه أنه بالحرىّ أن يكون ناسخاً للأديان كلها ، وأن يكون ثباته أبَدِيًّا لا يرد النسخ عليه ، وسمَّيْتُهُ :

« الإِعْلَام بِمَنَاقِبِ الإِسْلَام »

واعتمدت صنع الله — تعالى جَدُّه — فى تيسيره ، وأن يحفظنى من الزَّيْغ فيه ، ويؤيدنى لإتمام الغرض منه ، وأن ينفع عباده به ، ولا يحرمنى جزيل الثواب عليه .

إنه وليُّ الخيرات ، والمجدد للبركات ، ولا قوة إلا به .

---

(١) فى الأصل تبدو : « نِعمه » .

مُفْتَتَحُ مَا يُحْتَاجُ إلَى مَعْرِفَتِهِ

إن كان العقلُ المْختصُّ بالجوهر الإنسيِّ هو أن يعرف الحق ، ويعمل بما يوافق الحق — فمن الواجب أن يكون [١٢] أكملُ الناس أغزرَهم عرفاناً للحق ، وأقدرَهم على العمل بما يوافق الحق[1] ، وأرذلُ الناس أنزرَهم معرفة بالحق ، وأعجزَهم عن العمل بما يوافق الحق . وأن يكون أنفع الأشياء للإنسان فى الإبقاء على نفسه أن يعلم أنه متى ارتكب المساوىء لم يمكنه سدَّ أفواه الناس عن ذكرها ، فلا يلتمسْ إسكاتهم بالغلظة على من يعيبه بها ، بل يلتمسه بإصلاح أخلاقه .

* **

وإذْ عُرف هذا فنقول :

إن فرقة من الفلاسفه[2] ، وطائفة من الباطنية[3] ، قد ادَّعَوْا أن المبرِّز في العلوم

---

(١) قارن بقول الكندى : « إن أعلى الصناعات الانسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة ، صناعة الفلسفة ، التى حدُّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان ؛ لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق » . (« رسائل الكندى الفلسفية » ١/٩٧) .

(٢) لعله يشير بذلك إلى فلاسفة الأفلاطونية الجديدة ؛ فمعظمهم كانوا يعظمون من شان العقل المجرّد والعلم النظرى ، ويضعون ذلك فى مرتبة فوق العمل . ونجد هذا الاتجاه أحيانا عند آرسطو (انظر مثلا كتاب الأخلاق E.N.X. 8 . 1178 b,) ، وفى المجتمع الطبقى الذى اقامه أفلاطون فى جمهوريته . وقارن الجاحظ الذى يرى أن هذا اتجاه عام لدى اليونان ؛ فيصفهم بأنهم « كانوا أصحاب حكمة ، ولم يكونوا فَعَلة ، يصورون الآلة ولا يخرطون الأداة ، ويصوغون المثال ولا يحسنون العمل به ... ويرغبون فى العلم ، ويرغبون عن العمل » (انظر : « مناقب الترك » ص ٤٤) . وهذا الاتجاه فى الفلسفة اليونانية مرتبط ، إلى حد كبير ، بالمجتمع الطبقى الذى نشات فيه .

(٣) كان مصطلح الباطنية يطلق : (ا) بوجه خاص على الاسماعيلية ؛ إشارة إلى تأكيدم أهمية =

لن يلزمه شيء من وظائف العبودية غير الهداية للخليقة ، وأن العاقل منا ليس يلزمه اقتباس العلم ليتوصل به إلى الأعمال الصالحة ، بل يلزمه ذلك ليسلم به عن وحشة الجهالة ؛ فإنها فى ذاتها قبيحة مظلمة ، كما أن ضدها فى نفسه حسن مُلِذّ .

قالوا : وليس يُشَكُّ أن المُلابِسَ لصناعة من الصناعات لن يتحمَّل المشقَّة فى تكليفها إلا بمقدار ما يُكسبه البراعة فيها ؛ حتى إذا ظهر حذقه ، واستحكمت مهارته ، لم يبق عليه من تعبها إلا الهداية والتكليف .

قالوا : فإذن مساواة المُقدَّم فى الحكمة لطبقات الجهال فى التزام الكدِّ لإقامة وظائف الأمر شيء ظاهر الشناعة ، ولو جاز توهم ذلك لما وُجِدَ الجهال منقادين للعلماء .

فهذا هو زبدة ما تعلقت به هذه الطائفة من الشبهة .

ونحن نقول : إن كل من آثر لنفسه هذه العقيدة فقد ارتكب خطأ فاحشا ؛ فإن العلم مبدأ للعمل ، والعمل تمام العلم ، ولا يُرْغَبُ فى العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة .

ولو [جعل][1] الله تعالى الجبلة البشرية مقصورة على تحصيل العلم دون تقويم العمل

= المعنى « الباطن » وراء المعنى الحرفى الظاهر للنصوص الدينيّة ، ولا سيّما آيات القرآن . (ب) بمعني أعم ؛ على أى شخص يتهم برفض المعنى الحرفى للنص ، ويفضل عليه المعنى الباطن . وكان أهل السنة يستعملونه بهذا المعنى فى الكتابات الجدلية ليعبروا عن استنكارهم للمؤلفين الذين يذهبون بعيداً فى التأويل لدرجة رفض المعنى الواضح الظاهر فى سبيل معنى باطن .

ومن المرجح أن العامرى يستعمل المصطلح هنا بمعناه الخاص ؛ فمن المعروف أن التاويل بلغ بالاسماعيلية درجة أسقطوا فيها الجانب العملى من الشريعة ، وهو التكاليف ؛ بل وتأوّلوا أركان الشريعة كلها . انظر :

Hodgson : « Bātiniyya « Enc. of Islam (New ed.)

والشهرستانى : « الملل والنحل » ١/٢٣٣ وما بعدها ، والبغدادى : « الفَرْق بين الفِرَق » ص ٢٦٥ وما بعدها . وقارن الغزالى : « فضائح الباطنية » تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ١١ — ١٢ ، ١٤ ، ١٩ ، ٣٠ ، ٥٥ وما بعدها . وانظر الدكتور على سامى النشار : « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » ٢/٣٨٠ — ٤١٧ .

(١) فى الأصل : « زين » ولا معنى لها فى هذا السياق .

لكانت القوة العملية إما فضلا زائدا ، وإما تبعاً عارضا . ولو أنها كانت كذلك لما كان عدَمُهَا لِيُخِلَّ فى عمارة البلاد ، وسياسة العِباد .

كلا ! إن توهم هذا مما يؤدى إلى تفويض الأعمال الصالحة بأسرها إلى ذوى الجهل والغباوة ! ولو جُعِلَ الأمر كذلك لوُجِدَت الطبيعة الإنسيَّة عند إقامتها الأعمال الصالحة مستغنيةً عن العلوم الحقيقية .

وهذا باب قد استقصينا القول فيه فى كتاب « الإتمام لفضائل الأنام »[1] .

* * *

وإذْ تقرر هذا فمن الواجب أن نصرف القول إلى ذكر محاسن الأعمال فنقول :

إنها بالقسمة الأولى توجد مُفْتَنَّة[2] إلى أقسام ثلاثة :

أحدها : استصلاحُ ما يتعلقُ صلاحه بضرب من المعونة البشرية .

والثانى : استِبْقاء ما يَفْتَقِرُ فى بقائه إلى ضرب من القوة البشرية .

والثالث : استعمالُ [ما تتحقق] عائدة[3] منافعه بضرب من التدابير البشرية .

[٢ ب] ثم كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة يتعلق بثلاثة أصناف من القُنْيات المتصلة برياسة الإنسان : [وهى القُنْيَاتُ النَّفْسانِيَّة ، والقُنْيَاتُ الكَذْخُدَايِيَّة ، والقُنْيَاتُ الرِّياسيَة][4] .

(١) فى الأصل : « الاقامة » . وقد صححتها طبقا لمخطوط « الأمد على الأبد » ورقة ٧٥ ب . وانظر ما سبق فى المقدمة ص ١٩ ، ٢٥ ت ا .

(٢) مفتَنّة : أى مقسّمة ؛ من افتن إذا أخذ فى فنون من القول . و « مفتنّة » من الكلمات المحببة إلى العامرى ؛ فقد استعملها فى كتابه هذا عدة مرات ، كما استعملها فى « الابصار والمبصَر » انظر المخطوط ص ٣ ، ١٢ ، ١٧ مثلا .

(٣) فى الأصل : « فايده » .

(٤) يقصد الفضائل الأخلاقية ، والاجتماعية ، والسياسية ؛ بالترتيب . وهذه الفضائل كانت تبحثها — فى عصره — علوم ثلاثة هى : علم الأخلاق ، وعلم تدبير المنزل ، وعلم السياسة . وهذه العلوم الثلاثة كانت تكون ما يسمى بالفلسفة العملية (مقابل الفلسفة النظرية التى كانت تشمل الطبيعيات ، والرياضيات ، والإلهيات) : انظر الخوارزمى (وهو معاصر للعامرى) : « مفاتيح العلوم » =

وكل من قَصَّرَ عن القُنْيَاتِ النَّفْسَانِيَّة ، أعنى العائدة باستصلاحها واستبقائها واستعمالها ، فهو لا محالة قاصر عن القُنْيَاتِ الـكَدْخُدَا يِيَّة ، أعنى العائدة باستصلاحها واستبقائها، واستعمالها ، ثم لاينعكس. وبمثله كلُّ من قَصَّرَعن القُنْيَاتِ الـكَدْخُدَا يِيَّة ، أعنى العائدة باستصلاحها واستبقائهاواستعمالها، فهولامحالة قاصر عن القُنْيَاتِ الرِّياسيَّة ؛ ثم لا ينعكس(١) .

فنحن إذن جُدَرَاء بأن نصرف البيان إلى تحقيق القُنْيَاتِ المتصلة بكل واحد من هذه المعانى الثلاثة فنقول :

أما استصلاح النَّفْسَانِيَّة(٢) فتتعلق بعنايات ثلاث :

= ص١٣٢ حيث يقول : « وأما الفلسفةالعملية فهى ثلاثة أقسام : أحدها تدبيرالرجل نفسه أو واحداً خاصا ويسمى علم الأخلاق ، والقسم الثانى تدبير الخاصة ويسمى تدبير المنزل ، والقسم الثالث تدبير العامة وهو سياسة المدينة والامة والملك » . وواضح أن هـذا التقسيم كان مشهوراً ومتواضعا عليه فى ذلك العصر ، لأن الخوارزمى لم يعن بان يعقد لهذه العلوم الثلاثة بابا فى كتابه ، وقال فى تبرير ذلك إن مواضعات أهل هذه الصناعة كانت مشهورة بين الخاصة والعامة (ص١٣٣) .

أما كلمة كذخداية فهى من كدخدا ، كلمة فارسية معناها السيد أو الرئيس أو الزوج أو رب المنزل (كد = البيت ، خدا = رب. انظر الدكتور محمد موسى هنداوى : « المعجم فى اللغة الفارسية » ص ٣٣٧ ، والخوارزمى : السابق ص ٢٣١ وكريستنسن : « إيران فى عهد الساسانيين » ص ٨ ، ٣٠٨) وهى تشير هنا إلى « علم تدبير المنزل » ؛ وقد عرفوه بأنه علم يعرف منه اعتدال الأحوال المشتركة بين الانسان وزوجته وأولاده وخدمه ، وطريق علاج الأمور الخارجة عن الاعتدال ، أو بأنه علم مصالح جماعة متشاركة فى المنزل ، وفائدته أن يعرف الإنسان كيفية المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل المنزل: « واعلم أنه ليس المراد بالمنزل فى هذا المقام البيت المتخذ من الاحجار والأشجار بل المراد التآلف المخصوص الذى يكون بين الزوج والزوجة ، والوالد والولد ، والخادم والمخدوم ، والمتمول والمال ، سواء كانوا من أهل المدر أو أهل الوبر . وأما سبب الاحتياج إليه فكون الإنسان مدنيا بالطبع » . انظر حاجى خليفة : « كشف الظنون » ١ / ٣٨ ، والتهانوى : « كشاف اصطلاحات الفنون » ١/٤٥ . وقارن الفارابى : . فصول المدنى » ص ١١٦ — ١١٧ . و « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٥٣ .

(١) يريد — بعبارة أخرى — أن من عجز عن تدبير نفسه كفرد فهو لا شك عاجز عن تدبير بيته وعلاقاته الاجتماعية بوجه عام ، ومن عجز عن إقامة علاقات اجتماعية ناجحة مع أفراد مجتمع فهو لا شك عاجز عن تدبير دولة وسياسة أمة . وهذ الترتيب لا ينعكس : فمن فشل فى سياسة الدولة لا يلزم بالضرورة أن يكون فاشلا فى علاقاته الأسرية والاجتماعية .

(٢) فى الأصل : « النفس »

إحداها : العناية بقمع القوة الشهوانية .

والثانية : العناية برياضة القوة الغضبية .

والثالثة : العناية بجعل القوة العاقلة رئيسا على القوتين ، أعنى الشهوانيةوالغضبية ، بعناية واحدة : وهى التدرُّب فى عرض جميع ما تحرك له الغضب أو الشهوة على العقل ، ليكون هو المدبر لوصولها[1] إلى تمام البغية[2] .

وأمّا استصلاح الكَدْخُدَايِيَّة فمتعلق بمُزَاوَجات[3] أربعة :

إحداها : مُزَاوَجَةُ الرجل مع امرأته .

والثانية : مُزَاوَجَةُ الوالد مع أولاده .

والثالثة : مُزَاوَجَةُ المالك مع أملاكه .

والرابعة : مُزَاوَجَةُ الملك مع رعيته .

وأما استبقاؤها فمتعلق بمحافظة هذه المزاوجات الأربعة لنفسه الفريدة ، بحسب ما توجبه مروءة مثله فى الجاه والمرتبة .

وأما استصلاح الرِّيَاسِيَّة واستعمالها فقد أكثر الحكماء من تصنيفاتهم فيها ، واشتهرت كتبهم فى أقسامها . ومدارها كلها معلق بالانتصاب لحفظ طبقات الخليقة وصناعاتهم على خصائص مراتبها ، بحسب نسبة بعضها إلى بعض ، على ما يوجبه الدين الصحيح ، والرأى الصَّريح[4] .

---

(١) فى الأصل : « لوصولها ».

(٢) قارن العامرى : « السعادة والاسعاد » ص ١٧ : « قال (أفلاطون) : وإنما يلحق الإنسان السعادة متى كانت النفس الناطقه الغالبة والآمرة والناهية ، وكانت النفس الغضبية مؤازرة، والنفس الشهوانية مطيعة وسامعة » . وقارن جمهورية أفلاطون : Rep. IV. 441 d.e .

(٣) مزاوجة هنا معناها علاقة ، ومزاوجات : علاقات .

(٤) يستعمل العامرى عبارات مثل : « الدين الصحيح والرأى الصريح » ، و « الدين الحق » و « العقل الصريح » .. وهى تدل على اتجاهه إلى اتخاذ الدين والعقل معاً أساسا لحل كثير من المشاكل الإنسانية . وهو اتجاه واضح فى كتابه هذا ، وهو أيضا اتجاه أستاذه الكندى . انظر=

وإذْ عُرِفَ هذا ، ثم وُجدَت المِلَّةُ الحنيفيَّة مرتَّبةً على الأديان كلها فى تأكيد الأمر بتحصيل هذه القُنْيَات ، والهداية إلى التمسك بشروط هذه العنايات ، على ما يرد بيانه على الأثر — فبالحريِّ أن يُشهدَ لها بالمَنقَبَةِ العَلِيَّة ، والدَّرَجةِ الرَّفِيعَة .

* * *

وإذْ قد أتَيْنَا على ذكر الجُمَل مما يتَّصل بمحاسن الأعمال ، وأحببنا أن نجعل هذا الفقه من تِبْيَانِها مقدمة لما هو غرضنا من التصنيف — فمن الواجب أن نقتصر عليه ، ونصرف السَّعى إلى مقصودنا من الأبواب ، وأن نبدأ بذكر مَائِيَّة[1] العلم وشرفه ، ومرافق أنواعه .

= المقدمه فيما سبق ص٢٧ — ٢٨ ، والبيهق : « تتمة صوان الحكمة » ص ٢٥ ، والدكتور الأهوانى : « الكندى فيلسوف العرب » ص ٢٧٨ — ٢٨٢ وانظر :

Richard Walzar : « Greek into Arabic » p. 13 - 14

(١) مائية أى ماهية . والكندى ايضا يستعمل مصطلح « مائية » أحيانا . انظر « رسائل الكندى الفلسفية » ١/١٩٤ وما يأتى ص ٨٣ ت ١ .

وانظر : Van den Bergh : « Anniyya » Enc. of Islam (New ed.)

الفصل الأول

القَوْلُ في مَائِيَّةِ العِلْمِ وَمَرافِقِ أنْوَاعِه [1]

[١٣] الإيمانُ اعتقاد صادق يقينيّ ، ومحلُّه من النفس هو القوة العاقلة . والكفر اعتقاد كاذب غير يقينيّ ، ومحله من النفس هو القوة المتخيِّلة . وقد تصلح القوة المتخيِّلة للاعتقاد الصالح ، ولن تصلح القوة العاقلة للاعتقاد الكاذب .

ومن الواجب على الإنسان أن يعرض جميع ما يَسْنَحُ لقوته المتخيِّلة من الأبواب . الاعتقادية على قوته العاقلة ، ليأمن به آفات الكذب . غير أنه ربما كره عرضه عليها تفادياً من أن يُزَنَّ [2] بالنقص ، أو يؤَنَّبَ بالكذب [3] .

وكما أن العمل الأحكم [هو] ما يكون الإقدام عليه بعد التقدير ، وبمثله القول الأحكم

---

(١) ذكر ابن النديم فى «الفهرست» ص ٢٥٦ ان للكندى كتابا عنوانه : «كتاب مائية العلم وأقسامه» . (راجع أيضا ابن أبى أصيبعة : «عيون الأنباء» ١ / ٢٠٩) ، وذكر ياقوت فى «معجم الأدباء» ١٤٢/١ أن لأبى زيد البلخى كتابا عنوانه : «أقسام العلوم» . وهذا يوضح أن مدرسة الكندى كانت تهتم بموضوع تصنيف العلوم اهتماما شديداً .

(٢) يُزَنّ : يعاب : قال حسان بن ثابت : «حَصَانٌ رزانٌ ما تُزَنُّ بريبة» .

(٣) قارن هذا بما هو شبيه به من كلام العامرى فى كتابه «الأمد على الأبد» ورقة ١٠٧ ب .

هو ما يكون إطلاقه بعد الروِيّة ؛ كذا العلم الأحكم هو ما يكون الاعتقاد له بعد التهذيب .

* * *

وإذْ عُرِفَ هذا فمن الواجب أنْ نعودَ إلى مقصودنا من القول فنقول :

أما العلم فهو الإحاطة بالشيء على ما هو عليه من غير خطأ ولا زلل[1] . وهو ينقسم إلى : المِلِّيِّ ، والحِكْمِيِّ . وأرباب العلوم المِلِّيَّة هم المُصْطَفَوْن من الأنبياء صلوات الله عليهم ، وأرباب العلوم الحِكْمِيَّة هم المُرْتَضَوْن منَ الحكماء[2] . وكل نبيٍّ حكيم ، وليس كلُّ حكيم نبيا .

فأما العلوم المِلِّيَّة فتفتن إلى صناعات ثلاث :

إحداها حسيَّة : وهي صناعة المحدِّثين .

والثانية عقلية : وهي صناعة المتكلِّمين .

والثالثة مشتركة بين الحس والعقل : وهي صناعة الفقهاء .

ثم صناعة اللغة تنزل من الصناعات الثلاث منزلة الآلة المعينة عليها[3] .

(١) قارن الفارابي : « فصول المدني » ص ١٢٥ .

(٢) قارن الكندي في رسالته في كمية كتب ارسطوطاليس (« وسائل الكندي الفلسفية » ١ / ٣٧٢ — ٣٧٣) . وبالرغم من أن هذه الرسالة لم تصرح بتقسيم العلوم إلى ملية وحكميَّة (أو دينية وفلسفية) فمن الواضح أن الكندي يقارن فيها بين نوعين من العلوم : العلوم الإنسانية الفلسفية ، والعلوم النبوية الإلهامية . ويقول عن الأولى إنها تحتاج إلى طلب وتكلف وحيلة وزمان، وأما الثانية فلا تحتاج الى شيء من ذلك . وانظر تعليق الدكتور أبو ريدة ص ٣٧٢ ه ٧ . وكتاب الدكتور الأهواني عن « الكندي » ص ١٠٠ حيث يرى — بحق — أن الكندي « كان أول مَنْ وضع لمفكري الإسلام التخطيط العام لتصنيف العلوم ، وقسمه قسمين أساسيين : علوم فلسفية وأخرى دينية » . وواضح من كلام الكندي والعامري أن أساس هذا التقسيم هو الوحي والعقل . وقد صرّح العامري أيضا بذلك في كتاب آخر فقال : « والعلم ينقسم قسمين : أحدهما المليّ ، والوصول إليه من طريق الوحي ، وهو مقتبس من جهة الأنبياء ، والآخر الحكمي ، وهو المستخرج من قضية العقل ، واقتباسه من جهة الحكماء » . (انظر : مخطوط مكتبة بودليانا بأكسفورد : Marsh 539) .

وقد قسم الخوارزمي (وهو معاصر للعامري كما سبق) العلوم ايضا إلى علوم شرعية وفلسفية ، وذلك في كتابه « مفاتيح العلوم » (قارن الفارابي : « إحصاء العلوم » ص ٤٥ — ١١٣) . وانظر : Arberry : « Reason and Revelation in Islam »

(٣) قارن الخوارزمي (السابق ص ٤) حيث يرى أيضاً أن علم اللغة آلة ، لا ينتفع به لذاته ، بل كوسيلة إلى تحصيل العلوم الأخرى .

وأما العلوم الحِكْمِيَّة فهى تَفْتَنُّ أيضا إلى صناعات ثلاث :

إحداها حسيَّة : وهى صناعة الطبيعيين .

والثانية عقلية : وهى صناعة الإلهيين .

والثالثة مشتركة بين الحس والعقل : وهى صناعة الرياضيين .

ثم صناعة المنطق تنزل من الصناعات الثلاث منزلة الآلة المعينة عليها[1] .

ثم إن العامَّة ربما أطلقت لفظة العلم على حرفة من الحرف ؛ أية حرفة كانت .

وأهل التجربة ربما أطلقوها على المعانى الامتحانية : نحو الزَّجْر ، والعِيَافة ، وعلم الكَتِف[2] ، والقِيَافة .

وقد يوجد من العلوم ما هو مذموم عند الحكماء ، ولا يجوز تعلُّمه عند الدَّهْمَاء ، وذلك ليقينهم بأن الضَّرر فى استعمالها أعمُّ من النفع : نحو السِّحر ، والوَهْم ، والعَزَائم ، والكِيمِيَاء[3] .

* * *

---

(١) قارن تقسيم الكندى للعلوم الفلسفية حيث قال : « علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضى فى التعليم وهو أوسطها فى الطبع، والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع » .(ابن نباتة : « سرح العيون » ص ٢٣٤ ، وقارن رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطوطاليس : « رسائل الكندى الفلسفية » ١/٣٦٣ وما بعدها، ٣٧٨ ، ٣٨٤) ومن الواضح أن تقسيم العامرى يقوم على نفس الأساس ، وإن كان قد أضاف المنطق على أنه آلة للعلوم الفلسفية . ويذكر الخوارزمى — بعد أن قسم الفلسفة إلى نظرية وعملية — أن مِنَ الفلاسفة « مَنْ جعل المنطق جزءاً ثالثا غير هذين ، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظرى ، ومنهم من جعله آلة للفلسفة ، ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها » — « مفاتيح العلوم » ص ١٣٢ .

(٢) علم الأكتاف : علم باحث عن الخطوط والأشكال التى ترى فى أكتاف الضأن والمعز إذا قوبلت بشعاع الشمس ؛ من حيث دلالتها على أحوال العالم الأكبر من الحروب . وأحوال الخصب والجدب . وهؤلاء الذين يعنون بهذا العلم قلما يستدلون على الأحوال الجزئية لإنسان معين وهو يعد من فروع علم الفراسة . أنظر طاش كبرى زاده : « مفتاح السعادة » ١ / ٢٨٩ ، وحاجى خليفة : « كشف الظنون » ١/١٤١ .

(٣) انظر ماسبق فى المقدمة ص ٢٧ ت ١ .

وإذْ تَحقَّق هذا فمن الواجب أن نترقَّى فى البيان قليلا فنقول :

إن من أعظم مواهب الله تعالى لعباده أن خلقهم من أنفسهم محبين للعلم . ثم لما كانت الجِبِلَّةُ البشرية فى طباعها بحيث لا يقوى الإنسان على ضبط جميع أقسامه [٣ ب] جُعِلَ بين طباع البشر وبين أصناف المعالم علامة خفية ، ومناسبة ذاتية . أعنى أن الواحدَ فالواحدَ منهم ينجذب بهمته إلى قسم من أقسامها : إما باختيار نفسه ، أو باختيار من يلى التقدير عليه؛ فيتأكدُ إلفُه له ، ويقوى شغفهُ به ، فيخصه من قلبه بشدة المحبة ، ويفضله على غيره وإن كان مفضولا ، حتى قيل : إن المرء لما جهله عدو .

وإذْ عُرِفَ هذا ، ثم لم نَشُكَّ أن الوقوف على ما يحصل لنا من النفع من كل فن منها يصير عوناً قوياً على حسن الاختيار فيها — فنحن إذن جُدَرَاء بأن نصرف السعي إليه فنقول :

إن العلوم الحِكْمِيَّة قد طعن عليها قوم من الْحَشْوِيَّة(١) ، وزعموا أنها مُضَادَّة

---

(١) « الحَشْوية » مصطلح كان يستعمل بمعان مختلفة باختلاف الفِرق التى تستعمله ؛ ومن أهمها أهل السنة والشيعة . فأهل السنة يرون أن « الحشو » هو حشو الحديث بالأخبار الغريبة الموضوعة ، وأنه نشأ بين فرقتين : (ا) الشيعة ؛ ولذلك يشير أهل السنة إلى الوضّاعين من الشيعة بأنهم « حشوية الشيعة » . (ب) أهل الحديث ؛ ولذلك بذل أهل السنة مجهوداً كبيراً لتخليص الحديث من الحشو ، وذلك عن طريق منهج نقدى دقيق لفحص الحديث : متنه وسنده .

أما الشيعة فيستعملون « الحشو » بمعنى شطط الكلام وساقطه . ومن ثم يطلقون « الحشوية » على فرقة من المرجئة ؛ يقول النوبختى « فى فرق الشيعة » ص ٧١ إنهم كانوا يُعرفون أيضا بالشكاك وبأصحاب الحديث ؛ ومنهم سفيان الثورى ، وشريك بن عبد الله ، وابن أبى ليلى ، والشافعى ، ومالك « ونظراؤهم من أهل الحشو والجمهور الأعظم ، وقد سُمّوا الحشوية » . وبهذا المعنى يطلق النوبختى « الحشوية » على المرجئة : « وهم السواد الأعظم ، وأهل الحشو ، وأتباع الملوك ، وأعوان كل من غلب ، أعنى الذين التقوا مع معاوية ؛ فسموا جميعا المرجئة ؛ لأنهم تولوا المختلفين جميعا ، وزعموا أن أهل القبلة كلهم مؤمنون بإقرارهم الظاهر بالايمان ، ورجوا لهم جميعا المغفرة » . (السابق ص٦ ، ٧ وانظر ١٦ — ١٧) ويشير الشهرستانى إلى « جماعة من أصحاب الحديث الحشوية » وهم الذين « صرحوا بالتشبيه » . « الملل والنحل » ١٤٨/٢ . وبهذا يربط بين الحشوية وبين بعض المشبهة . وانظر أيضا الدكتور على سامى النشار : « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » ٦٢٩/١ وما بعدها . وانظر : A. S. Halkin : « The Hashwiyya » JAOS. 1934 vol. 54. PP. 1-23 :

للعلوم الدينيَّة ، وأن من مال إليها ، وعُنِيَ بدراستها فقد خسر الدنيا والآخرة .

قالوا : وليست هى إلا ألفاظاً هائلة ، وألقاباً مُزَخْرَفة ، زُيِّنت بمعانٍ ملفقة ؛ لينخدع بها الجاهل الغِرّ ، ويُولَعَ بها المتظرِّف الغُمْرُ .

وليس الأمر كذلك .

بل توجد أصولُها وفروعُها عقائدَ موافقةً للعقل الصريح ، ومؤيدةً بالبرهان الصحيح ؛ حَسْبَ ما توجد العلومُ الملِّيه . ومعلوم أن الذى حَققه البرهان وأوجبه العقل ، لن يكون بينه وبين ما يوجبه الدين الحق مُدَافَعَة ولا عِناد .

على أنّ من ضبط العلومَ الحِكمية فقد استْسعد من يقينه[1] بمرافق ثلاثة :

أحـدها : الأنس باستكمال الفضيلة الإنسانية ؛ باستيلائه على حقائق الموجودات ، والتمكن من التصرف عليها[2] .

والثـانى : الخلوص إلى مواقع الحكمة فيما أنشأه الصانع — جلّ جلاله — من أصناف الخليقة ، والتحقق لعللها ومعلولاتها ، وما تتصل به من النظام العجيب والرصف الأنيق .

والثالث : الارتياض فى مطلب البرهان على الدعاوى المسموعة ، والسلامة من وصمة التقليد للمذاهب الواهية .

* * *

وإذْ عرف هذا ، ثم وصفنا أن العلوم الحِكْمِيَّة كلها تَفْتَنُّ إلى الصناعات الثلاثة وهى صناعة الرياضيين ، وصناعة الطبيعيين ، وصناعة الإلهيين ، وأن صناعة المنطق نازلة منزلة الآلة — فمن الواجب أن نذكر ما يختصُّ بكل واحدة من هذه الصناعات

(١) فى الأصل تبدو : « نفسه » . وما أثبته ترجيح لا قطع .

(٢) انظر ما سبق فى المقدمة ص ٢٨ .

الأربعة من المرفق والجدوى ، بإجمال من القول ، ثم نصرف السّعى بعده إلى أصناف العلوم الملّية ، فنقول :

أما صناعة الرياضيين[1] فمُفْتَنَةٌ إلى شُعَبٍ خمسة وهى :

العدد ، والهندسة ، والتنجيم ، والتأليف ، والحيل .

فأما العدد[2] فإن الارتياضَ به ، والمهارة فيه ، تُنِيفُ بالإنسان على أبواب ينغمس لها[3] الفكر فى اللذات [١٤] العقلية ؛ فإنَّ فى أقسامه المُفْرَدَة ، وأقسامه المُضَافَة ، ما لو نظر العاقل إلى خَواصِّها لم يشبع من الاستمتاع بها ، وأيقن أنه من جلالة القدر ، وعظم الخطر ، بحيث لا ينقضى منه العجب ، مع ما أنه فى نفسه بمعزل من الاختلاف وعوارض الشكوك[4] ، وهو المحتَكمُ إليه فى المعاملات .

وقد قال الله تعالى : « لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عدًّا »[5] ، وقال تعالى : « وَأَحْصَى كُلَّ شَىْءٍ عَدَداً »[6] .

وأما الهندسة[7] فهى تتلو العدد فى جلالة القدر ، وعظم الخطر ؛ بل هى أقرب

---

(١) عن اهتمام الكندى ومدرسته بالرياضيات انظر : « رسائل الكندى الفلسفية » ١ / ٣٦٤ – ٣٦٩ وما بعدها . وقد ألف الكندى رسالة فى أنه لاتنال الفلسفة إلابعلم الرياضيات(«الفهرست» ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ، و(ابن أبى أصيبعة ٢٠٩/١) وانظر دى بور : « تاريخ الفلسفة فى الإسلام» ترجمة الدكتور أبو ريدة ص ١٤٢ ، والدكتور الأهوانى : «الكندى فيلسوف العرب» ص ١٠١ وما بعدها . وقد ألف أبو زيد البلخى أيضا كتابا سماه : « فضيلة علوم الرياضيات » (« الفهرست » ص ١٣٨) .

(٢) انظر الخوارزمى : « مفاتيح العلوم » ص ١٨٤ وما بعدها .

(٣) فى الأصل : «له» .

(٤) أى أن القضايا الرياضية قضايا يقينية . انظر الدكتور محمودقاسم : « المنطق الحديث ومناهج البحث » الفصل التاسع (منهج البحث فى الرياضة) ص ٢٥٨ – ٣٠٢

(٥) سورة مريم : ٩٤ .

(٦) سورة الجن : ٢٨ .

(٧) عن علم الهندسة عند العرب انظر مقال : Suter : « Handasa » Enc. of Islam
وانظر الخوارزمى : « مفاتيح العلوم » ص ٢٠٢ وما بعدها ، والبيرونى :

إلى الإدراك لوقوعها[1] تحت الأمثلة الحسيَّة، وأوسع منه نفاذاً: إذ لولاها[2] لما قدر الحُسّابُ على استخراج الجُذُور الصُّمّ، ولما قدر المُسَّاحُ على معرفة أشكال العقارات، ولما وصلت العقول إلى التحقيق لمبلغ الأبحر فى أطوالها وعروضها، ومبلغ الجبال فى أعمدتها وارتفاعها. هذا — أيّدك الله — مع ما ينتفع به الحُذَّاقُ من البَنَّائين والنَّجارين والنَّقَّاشين والصَّوَّاغين، وما يتوصل بها إلى اتّخاذ الآلات الرَّصْدية: كالكُرَى[3]، والإصطِرْلابات[4]، وذوات الحَلَق[5]، والرُّخامات[6].

وأما التَّنْجيم[7] فهو مالا يُنكر شرفه، إذ هو باحث عن هيئة العالم العلوىّ فى كميته وكيفيته، وحركات كل جرم من أجرامه، واستخراج علل كسوفاته، وما يلحق بالخُنَّس الجوارى[8] من الحالات المختلفة: كالرجوع والاستقامة، والسَّير

= « التفهيم لأوائل صناعة التنجيم » ص ١١ . وقارن الفارابى: « إحصاء العلوم » ص ٧٧ . وعن مؤلفات الكندى فى الهندسة راجع: « الفهرست » ص ٢٥٧، ٢٦٦، وابن أبى أصيبعة ٢١١/١، وابن جلجل: « طبقات الأطباء » ص ٣٩ .

(١) فى الأصل: « لوقوعه » .

(٢) فى الأصل: « لولا هى » .

(٣) الكرة: آلة كانت تعرف بها هيئة الفلك وصورة الكواكب، وتسمى أيضا: البيضة. انظر الخوارزمى: السابق ص ٢٣٥، والبيرونى: السابق ص ١٩ .

(٤) الاصطرلاب: آلة كان يقاس بها ارتفاع النجوم. انظر مادة « Astrolabe » فى Oxford Dictionary . والبيرونى يذكر لها فوائد عدة: السابق ص ١٩٤ . وقارن الخوارزمى ص ٢٣٢ .

(٥) ذات الحلَق: آلة ذات حلقات نحاسية متداخلة كان يرصد بها الكواكب. انظر حاجى خليفة: « كشف الظنون » ١٤٦/١، ٩٠٧، والخوارزمى ص ٢٣٥ .

(٦) الرخامة: يبدو من كلام الخوارزمى ص ٢٣٥ أنها كانت آلة من آلات الساعات الفلكية.

(٧) عن علم الفلك انظر نللينو: « علم الفلك وتاريخه عند العرب »، والبيرونى: « التفهيم لأوائل صناعة التنجيم ». والكندى يستعمل مصطلح التنجيم كذلك؛ انظر « رسائل الكندى الفلسفية » ٣٦٩/١، ٣٧٧ .

(٨) يشير إلى الآية: « فلا أقسم بالخنس، الجوار الكنس » سورة التكوير ١٥، ١٦ . ويقصد بالجوارى: الكواكب السيارة، فى مقابل الأنجم الثوابت. والبيرونى يستعمل: « الكواكب الثابتة والسيارة » فى كتابه « التفهيم » ص ٤٦، ٦٨، ٦٩ .

والإقامة ، وما يعرض للأنجم الثوابت من الظهور والاختفاء ، والتشريق والتغريب .

وليس يُشَكُّ أن العاقل متى أحاط علمه بما اشتملت السموات عليه فقد تنبَّه من أبواب السعادة على قسط عظيم ؛ ولهذا ذمَّ الله تعالى أقواما رَضُوا لأنفسهم بشُكْل هذه المَكْرُمَة ، فقال : « أَوَلَمْ يَتفَكَّرُوا فِي [أَنْفُسِهِمْ مَا]خَلَقَ [اللهُ] السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ [وَمَا بَيْنَهُمَا]إلاَّ بالحَقِّ »[1] ، ومدح أقواماً سعدُوا بمثل هذه المَنْقَبة فقال : « الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ ، وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ »[2] الآية .

وأما التَّأليف[3] فهو ما لا يُنكر شرفه ، فإن إقامة البراهين على ما يأتلف وما لا يأتلف من القُوى والمقادير فى العالم السَّماوىّ[4] ، والعالم الأرضى ، بل وفى العالم الرُّوحانى ، والعالم الجسمانى — معلّق به .

ولولا قوة هذه الصناعة لما وصل المُنَجِّمون إلى تحقيق ما ادَّعَوْه من أحوال الكواكب فى اتصالاتها ، وامتزاج أشِعتها ، ولما وصل العَرُوضيُّون إلى إقامة العلل فى أوزان الشعر ، وانحصار أجناسها الخمسة عشر فى الدوائر الخمسة[5] .

---

(١) سورة الروم : ٨ . وفى الأصل سقطت بعض كلمات الآية ، ولعله سهو من الناسخ أو المؤلف .

(٢) سورة آل عمران : ١٩١ . وتمام الآية : « رَبنا مَا خلقتَ هذَا باطِلا سُبحانكَ فقِنا عَذابَ النار » .
ويقول نللينو عن اهتمام المسلمين بعلم الفلك : « ومما حرض أيضا أرباب الدين على الالتفات إلى علم الهيئة ما انزل فى القرآن من الآيات التى تبين ما جعل الله فى الأجرام السماوية وحركاتها من المنفعة الجليلة لكل الناس ، وتدعو البشر إلى التأمل والتفكير فيما فى ذلك من المنفعة الرحانية ، والحكمة الالهية » . انظر : « علم الفلك وتاريخه عند العرب » ص ٢٣٢ — ٢٣٣ .

(٣) الكندى يستعمل نفس المصطلح ، وهو ـ كالعامرى ـ يستعمله فيما هو أعمّ من الموسيقى (لا أنه ترجمة لكلمة موسيقى كما أشار الدكتور الأهوانى فى كتابه عن « الكندى » ص ١٠٧) . وعن مؤلفات الكندى فى التأليف والموسيقى . انظر : ابن أبى أصيبعة ١/٢١٠ ، والأستاذ زكريا يوسف : « مؤلفات الكندى الموسيقية » .

(٤) فى الأصل تبدو : « السّمائى »

(٥) عن الدوائر الخمسة واتخاذها وسيلة لحصر بحور الشعر العربى انظر : الدمامينى : « العيون الفاخرة الغامزة ، على الخبايا الرامزة » ص ١٣ وما بعدها ، والدكتور محمد بدوى المختون : « دراسة نظرية تطبيقية فى علمى الصرف والعروض » القسم الثانى ص ١٠٠ وما بعدها . وانظر أيضا :
G. Weil : ('Arūd) Enc . of Islam (New ed) .

وقد قال رسول الله صلى الله عليه [وسلم] : « زينوا القرآن [٤ب] بأصواتكم »[1]

وأما الحِيَل[2] فهى فن مشترك بين الرياضى والطبيعى ، [و] بها[3] يُتوصَّل إلى استنباط المياه المستكنَّة فى بُطون الأرض ، وإساحتها على وجهها : وهى إما بالدَّوَاليب ، وإما بالفَوَّارَات ، وبها يُتَقوّى على حمل الأشياء الثقيلة بمعونة القوى الضعيفة ، وبها يُستعان على اتخاذ القناطر على الأودية القَمِرَة ، وعقد الجسور العجيبة فى الأنهار العميقة ، وغيرها مما يطول شرحه .

فهذه هى مجامع ما يُرْتَفَقُ به من صناعة الرياضيين . وقد عُلِمَ أنه ليس بينها وبين العلوم المِلّيّة عِنَادٌ ولا مُضَادَّة .

* * *

وأما صناعة الطبيعيين فهى متعلقة بالجسمانيات الواقعة تحت المشاعر ، وليس يُشَكُّ أن جواهر العالم كلها مُفْتَنَّة إلى قسمين :

أحدهما : المُبْدَعَاتُ بتمام قدرته الإلهية : نحو الأفلاك ، والكواكب ، والأُسْطُقُسَّات الأربعة[4] .

والثانى : المُكَوَّنَاتُ عنها بالتسخير الإلهى ، وهى المُفْتَنَّةُ إلى أقسام ثلاثة :

أحدها : الحادث فى الجو : كالثلج ، والأمطار ، والرعد ، والبرق ، والصواعق ، والشهب .

والثانى : الحادث فى المعادن : كالذهب ، والفضة ، والحديد ، والنحاس ، والزئبق ، والرصاص .

---

(١) حديث صحيح رواه أحمد وأبو داود والنسائى وابن ماجة والحاكم . انظر السيوطى : « الجامع الصغير » ٢٨/٢ .

(٢) يقصد : الميكانيكا . وانظر « الفهرست » ص ٢٧١ ، والخوارزمى : « مفاتيح العلوم » ص ٢٤٦ وانظر : Charles Singer : « History of Technology » PP. 195 ff.

(٣) فى الأصل : «منها» .

(٤) هى العناصر الأربعة : النار والهواء والماء والتراب .

والثالث : الحادث بين الطرفين : وهى منقسمة إلى النبات والحيوان[١] .

وقد يتولد من هذا العلم صناعات شريفة : كالطب، والطبيخ[٢]، والأصباغ، والأطلية[٣] .

ثم هو الذى شُهِدَ له بنفاسة الفائدة ، وجزالة العائدة ، وقد روى فى الأخبار عن الإمام الأجل على بن أبى طالب — عليه السلام — أنَّه قال : « العلم علمان : علم الأديان ، وعلم الأبدان »[٤] . بل قال الله تعالى : « إِنَّ فِى خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، وَالْفُلْكِ الَّتِى تَجْرِى فِى الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ ، وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ، وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ ، وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ ، وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ — لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ »[٥] .

فهذه مجامع مَا يُرْتَفَقُ به من صناعة الطبيعيين .

وقد علم أنه ليس بينها وبين العلوم الملِّيَّة عِنَادٌ ولا مُضادَّة .

* * *

وأما صناعة الإلهيين[٦] فهى مرتفعة من أن يُدْرَكَ شىء من أغراضها إلا بقوة

---

(١) عن نظرية تطور الحياة من المعادن إلى النبات ، ومن النبات إلى الحيوان ، ومن الحيوان إلى الانسان ، فى التاريخ العلمى للعرب ؛ انظر :

G. Sarton : « Introduction to the History of Science » I . P 638 II P.P 61 — 62 .

E. G. Browne : « Arabian Medicine » P.P. 118 - 119

Von Grunebaum : « Medieval Islam » P.P. 331.358.

(٢) يقصد علم طبخ الأشربة والمعاجين ، وهو علم يعرف منه كيفية تركيب الأدوية . (انظر طاش كبرى زاده : « مفتاح السعادة » ص ٢٨٥ - ٢٨٦) أو ما يعرف اليوم بعلم العقاقير (الأقراباذين) Pharmacology

(٣) يقول الخوارزمى فى « مفاتيح العلوم » ص ١٣٣ إن من أقسام العلم الطبيعى : علم الطب ، وعلم الآثار العلوية (الأمطار والرياح والرعود . . إلخ) وعلم المعادن ، والنبات ، والحيوان ، وطبيعة الأشياء التى تحت فلك القمر ، وصناعة الكيمياء لأنها باحثة عن المعدنيات .

(٤) فى هذا القول ما يدل على اهتمام المسلمين بصلاح الروح والبدن جميعا ، كما أن فيه إشارة إلى أهمية الطب بوجه خاص عندهم . انظر : الخوارزمى : السابق ص ١٥٢ وما بعدها .

وانظر : Browne : Ibid. the Preface

(٥) سورة البقرة : ١٦٤ .

(٦) قارن الفارابى : « إحصاء العلوم » ص ٩٩ — ١٠١ وانظر ما سبق فى المقدمة ص ٣٠ — ٣٢ .

العقل المجرَّد ، وهذه القوة تسمى لُبًّا ، ولُبُّ كل شيء هو خلاصته .

وهى صناعة مجرَّدة للبحث عن الأسباب الأوَّلية لحدوث الكائنات العالمية ، ثم التَّحقق للأوَّلِ الفَرْدِ الحقِّ ، الذى هو النهاية فى كل ما يُقْصَدَ إليه بالإجلال ، على السبيل المُبَرَّأ من المِرْيَة[1] .

وليس يُشَكُّ أن الفَوز بهذه الغبطة هو المنيلُ للسعادة الأبدية ، وقد يصعب الارتقاء إليه إلا بعد أن نجعل المعلومات الأُخر ذَرِيعةً لنا إلى تحصيله ، كما ذكرنا فى كتابنا المُلَقَّب [١١٥] بـ « العِنَايَة والدِّرَايَة »[2] .

ولهذا مالم يكن الأوائل يسمون أحداً من الناس حكيماً إلا إذا فاز بهذه المعرفة .

وإنَّ صناعة هذه ثمرتها فمن المُحال أن يكون بينها وبين العلوم المليَّة عِنَادٌ أو مُضَادَّة .

* * *

وأما صناعة المنطق فإن طائفة من المتكلمين تَقَبَّلوا آثار الحَشْوِيَّة فى الزراية عليها ، واحتجوا فى ذلك بحجتين :

إحداهما قولهم : إنَّا معشرَ المبرِّزين فى صناعة الكلام نظرنا فى الكتب المنطقية فلم نحْصُل منها إلا على ألفاظ منغلقة ، وألقاب مستغربة : فلو أن أرباب هذه الكتب سَعِدُوا بما يوافق الحق لوَجَبَ أنْ يوجدوا حِرَاصاً على إيضاحه ، ولوُجِدَ منه تصنيف واحد يغنينا النظر فيه ، عن فاتح يفتح لنا معانيه .

وهذه — أيَّدك الله — حجة داحضة :

فإنَّ قصور أفهام المتكلمين عن معانى الكتب المنطقية غير دالٍّ على فسادها . على أن المعترف بقصور فهمه عن جميع ما تضمنته صناعة المنطق من معانيها ، قد صار

---

(١) قارن الخوارزمى : « مفاتيح العلوم » ص ١٣٤ ، والفارابى : « المدينة الفاضلة » ص ٨٠٧ و« إحصاء العلوم » ص ١٠٠ .

(٢) انظر مؤلفاته فى المقدمة .

شاهداً بأن حكمه عليها بأنها موافقة للحق أو مخالفة له يكون لا محالة مردودا ؛ وأن الواجب عليه أن يلتزم الرجوع إلى الذى عابه أو[1] قرَّظة ، ليستفهم مضمونها ، ثم يحكم بالصواب [أو الخطأ] عليها .

والحجة الثانية هى قولهم : إن أرباب هذه الصناعة قد اتفقوا على أن الفائدةَ العظمى من اقتنائها هو المهارة فى شروط الاستدلال بالشاهد على الغائب ، وأنَّ منزلتها من العلوم النظرية كلها مُضَاهٍ لمنزلة صناعة العروض من أصناف الشِّعر . ولسنا نَشُكُّ أن أحدنا متى اقتدر بذوقه على تَقْوَالِ الشِّعر فقد صار علم العروض بالإضافة إليه مستغنى عنه . فإذن يجب أن يكونَ المقتدر بفهمه على استعمال المقاييس ذَا غُنْيَةٍ عن[2] صناعة المنطق . ومَا مِنْ عاقل يتحلى بصناعة المتكلمين إلا وقد اهتدى له بفهمه ، فبالحرىٌّ إذن أن يصيرَ المنطق وبالاً عليه .

وهذه أيضاً حجة واهية :

فإن العاقل منا وإن اتفقت له الإصابة فى مقاييسه فإن خصمه متى نازعه فى صحتها ، وادعى عليه صحة قياس مخالف لقوانينه ، لم يمكنه تحقيق ما نوزع فيه إلا إذا كان عنده هذا الميزان اليقينى الموثوق بعدالته . وبمثله الحال فيمن نُوزِعَ فى صحة بيت من الشِّعر وادعى أنه مزاَحف . أعنى أنه لن يَتوصَّلَ إلى تحقيق الصواب من قوله وقول خصمه إلا بقوة صناعة العروض[3] .

---

(١) فى الأصل : «و» .

(٢) فى الأصل : « من » .

(٣) عن تاريخ العلاقة بين المنطق والعروض والنحو ، فى الفكر العربى ، قارن الشهرستانى : « الملل والنحل » ٢/٣٦٣ — ٣٦٥ ؛ حيث تحدث عن أرسطو كواضع لعلم المنطق وقال إن « حكمه حكم واضع النحو وواضع العروض ؛ فإن نسبة المنطق إلى المعانى التى فى الذهن نسبة النحو إلى الكلام ، والعروض إلى الشعر » . وقارن أيضا الفارابى : « إحصاء العلوم » ص٥٣-٥٤ حيث يشبه كذلك المنطق بالعروض ، كما يشبه قوانين المنطق بالموازين ، ويرى أن من المعقولات ما لا يمكن فيه غلط أصلاً ؛ وهى المعقولات التى تشبه أن تكون فطرية فى نفس الانسان ، مثل : الكل أعظم=

وإذ تبيَّن لنا سُقْم الحُجَّتين فمن الواجب أن نذكر الفائدة الأوَّلية من هذه الصناعة فنقول :

إنها آلة عقلية تُكَمِّلُ بها النفسُ الناطقةُ التمييزَ بين الحق والباطل فى الأبواب النظريَّة ، وبين الخير والشر فى الأبواب العمليَّة . ومحلُّها من الأنفس المستعملة [٥ ب] لها قريب الشبه من محل عِيَارٍ مُعَدِّل توزن به المعلومات[1] : فإنها هى المُرَاعِيَة للسؤال والجواب ، والمعارضة ، والمناقضة ، والمغالطة . بل بها يُقتدر على حلِّ الشبهات ، وكشف التمويهات ، وغير ذلك من المعانى العائدة بتحقيق الدعاوَى . ثم يستفاد بها أيضا من اللذة العقلية التى تصفو باستعمالها ، [و] من الطمأنينة فى المعارف ما تصير به النفس من ذاتها أحد الدعاة إلى اقتباس الحكمة ، لا لتجلب بها حمدَ الإخوان ، بل لتغتبط بإصابة الحق من جهتها وروح اليقين .

* * *

من الجزء ، وهذه لا تحتاج إلى المنطق ، ومعقولات أخرى يمكن الغلط فيها « وهى التى من شأنها أن تُدرك بفكر وتأمل ، وعن قياس واستدلال » . وهذه تحتاج إلى المنطق وقوانينه . وانظر أيضا التعليق التالى .

(١) قارن هذا بما ورد فى المناظرة بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى عن المنطق ؛ حيث يبدأ الوزير ابن الفرات إثارة موضوع المناظرة بقوله للحاضرين : « أريد أن ينتدبَ منكم إنسان لمناظرة متى فى حديث المنطق ؛ فإنه يقول : لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل ، والصدقِ من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من الشبهة ، والشك من اليقين ؛ إلا بما حويناه من المنطق » .

وتبدأ المناظرة بأن يسأل السيرافى متى بن يونس :

حدِّثنى عن المنطق ما تعنى به ؟

فيجيب متى :

« أعنى به أنه آلة من الآلات يعرف به صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ؛ كالميزان ؛ فإنى أعرف به الرجحان من النقصان ، والشائل من الجانح » .

راجع هذه المناظرة فى ياقوت : « معجم الأدباء » ٣/١٠٥ وما بعدها . وانظر :

Margolioth : « The Discussion Between Abù Bishr Mattà and Abù Sa 'id al - Sairafi on the Merits of Lagic and Grammar » JRAS. 1905 PP, 79 — 129.

وقارن تعريف العامرى للمنطق كما أورده التوحيدى فى « المقابسات » ص ٣١٤ . وهو قريب من تعريفه هنا . وعن المنطق وأقسامه قارن الفارابى : « إحصاء العلوم » ص ٥٣ — ٧٤ ، والخوارزمى : « مفاتيح العلوم » ص ١٤٠ — ١٥٢ .

ثم وجدنا طائفة من النُّسَّاك يعيبون الآداب ، فيزعمون أن المشغُوفَ باقتنائها لن يكون إلاَّ أحدَ رجلين :

إما رجلٌ هِمَّتُه المدح بالأَلْسن والفَصاحة .

أو رجل يتحلَّى بها عند الأشراف والأجِلَّة ، تدرُّجاً برونقها إلى النَّفْع والرتبة .

وكلاهما مخدوعان عن التمسُّك بالعبادة ، أو التطلُّب للحكمة .

وهذا أيضاً من هذه الطائفة خطأ عظيم :

فإنها صناعة لاحقة بالبيان الذى ينزل عند الأنفس اللطيفة منزلة الزِّمام واللِّجَام ، إذ المُفَوَّه المِنْطِيق يصير به مقتدراً على استجرارها من حالٍ إلى حال .

على أن محل الألفاظ من المعانى أشبه شىء بمحل الأنفس من الأبدان ، وكما أن الأنفسَ الشريفة لن تظهر أفعالها الحميدة إلاّ فى الأبدان المختصة بمزاج فاضل ، كذا المعانى الحقيقيَّة لن يتهيَّأ تصويرها إلاّ بالألفاظ الشهيَّة .

وقد قال رسول الله صلى الله عليه [وسلَّم] : « إنَّ من البيان لسحرا »[1] ، بل قال الله عز وجل : « خَلَقَ الإِنْسَانَ ، عَلَّمَهُ الْبَيانَ »[2] .

فإذن ليس المرادُ من الاتساع فى اللغة حسنَ التَّمكُّن من الفصاحة ، بل المراد منه هو الوصول إلى الكلام المنطبع : نحو الشعر ، والخطب ، والرسائل ، والأمثال . فإن كل واحد من هذه الأقسام الأربعة يشتمل على فوائد يُستعان بها على تشحيذ العقول ؛ من الحكم البليغة ، والتشبيهات العجيبة ، ولهذا ما صارت مخلَّدَة فى الكتب ، حتى قيل لفرط بقائها : إنها[3] كلامٌ حىٌّ .

(١) حديث صحيح ، رواه البخارى واحمد وأبو داود والترمذى . انظر السيوطى : « الجامع الصغير » ٩٨/١ .

(٢) سورة الرحمن : ٤ . وعن مصطلح البيان وتطوره وعلاقته بالأدب انظر الدكتور بدوى طبانة : « البيان العربى » وخاصة ص ١١ — ١٥ ، ٥٤ — ٢٤٤ . ومقال :

A Schaade : (Balâgha) Enc. of Islam (New ed).

(٣) فى الأصل : « إنه » .

على أن من تأمل ثمرتها عند المقامات الجامعة لإصلاح ذاتِ البَيْن ، وقوة تأثيرها فى دفع التعادى والتنافر ، واستمالة قلوب الملوك والأَجِلَّة ، وتزيين المشاهدة لما يؤثر عنهم من الأفعال الشريفة ، والأقوال الحسنة — أَيْقَنَ أن المُقْدِمَ على تزييفها مُتَجَاسِرٌ على تحقير ما هو خطير الشأن ؛ فإن حفظها وروايتها مُحرِّك للهمم الرفيعة إلى طلب المَعْلُوة ، وباعث لمن ارتاح لسماعها أن يجعل لنفسه منها سُهْمَةً تحسن فيها الأحدوثة .

* * *

وإذْ قد أتينا من ذكر المَرَافق المُجْتَلَبَة من العلوم [١٦] الحكميَّة والعلوم الإلهيَّة على مقدار الكفاية ، ثم كان القصد الأوَّل من التصنيف منهجاً إلى العلوم المليَّة التى هى اللائقة بغرضنا من الكتاب ، وإنما أُحْوِجْنَا إلى بسط القول فى هذه الأبواب للتوصُّل بها إلى الإبانة عن رجحان مرافق المعالم الدينيَّة عليها — فمن الواجب أن نصرف السعى إليها .

والله الموفق والمعين .

الفصل الثانى

القول فى الإبانة عن شرف العلوم الملية

اسْتِفَادَةُ العلم عِمارَةٌ للقلبِ ؛

ومُجَالَسَةُ العلماء والحكماء تجليَةٌ للأبصار ؛

وبُدُوُّ حال العقلاء قطيعةُ أصناف الجهلاء ؛

وأعْوَنُ الأشياء على تَذْكِيَةِ العقل الخضوعُ للتَّعَلُّم .

* * *

وإذْ عُرِفَ هذا فمن الواجب أن نفتتح الخوض فيما هو غرضنا من القول فنقول :

إن العلوم فى ذواتها كثيرة ، وهى مع كثرتها متفاضلة . فإن علم العروض وعلم النحو وإن كانا فاضلين فإنهما لن ينالا فضيلة الفقه الذى به يُتَوَصَّلُ إلى إظهار العبودية ، ولا فضيلة الكلام الذى هو المجاهدة عن الدين باللسان .

على أن خاصِّيَّة التَّفَاضُل ليست بمقصورة على العلوم ، بل هى عامَّة للأشياء : وإلا فمن ذا يَشُكّ أن العرش والكرسىَّ أفضل من الجواهر السفلية ، وأن الشمس والقمر أفضل من المصابيح والشهب ، وأن البازى أفضل من الدُّود وأبهج ، وأن

العنب والتمر أفضل من المشمش والزُّعْرُور[1] ؟ !

وقد قال الله تعالى : « وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ، وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً »[2] .

ثم أخبر عن التفاضل الموجود فى الناس فقال : « وَهُوَ الَّذِى جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ ، وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ »[3] . ثم أخبر عن تفاضل الأنبياء فقال : « تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ »[4] .

وكذا لبعض الأمكنة والأزمنة فضيلة ، إلاَّ أنها وضعيَّة محتملة للنَّسخ .

على أن الفاضلَ والمفضولَ فى هذه الأشياء ليس يمنعك من مرافق جمَّة ، لو تُوُهِّم انقطاعُها عن العالم لظهر الخللُ فى نظامه . غير أنَّ ما كان غرضه أشرف ، أو قُوَّته أنفذ ، كان بأن يُحْكَمَ له بالفضل أجدر : ومثاله أن غرضَ السمع والبصر أشرفُ من غرضى الظُّفْرِ والشَّعر ، وقوة الدماغ والقلب أنفذُ فى البدن كله من قوة المعدة أو الغُرْلة .

فإذن كل واحد من أبواب العلوم — وإن قَلَّ خَطَرُه — فإنه فى نفسه جليل الشأن ، رفيع المكان . وما الذل والنقيصة ، إلاَّ فى الجهل والغباوة . وقد قال الله تعالى: « يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ »[5] ، وقال الإمام[6] الفاضل : [٦ ب] « قيمة كل امرىء ما يحسن » .

وإذْ تَقَرَّر هذا فمن الواجب أن نصرف القول إلى ذكر فضيلة العلوم المِلِّيَّة ،

---

(١) الزُّعْرُور : ثمر شجرة ؛ الواحدة زعرورة ، تكون حمراء وربما كانت صفراء ؛ له نوى صلب مستدير .

(٢) سورة الإسراء : ٧٠ .

(٣) سورة الأنعام : ١٦٥ .

(٤) سورة البقرة : ٢٥٣ .

(٥) سورة المجادلة : ١١ .

(٦) لعله يقصد الامام عليا ، وقد سبق أن استشهد بكلامه (ص ٩٢) .

وأن نحكىَ أوَّلاً مَذْهبَ من يَزْدَرِيها ، ويَغُضُّ من مقدارها ، ونحُلُّ ما يُورِدُه من الشُّبْهة واللَّبْس[1] ؛ فنقول :

زعم بعض المُتَظَرِّفَة[2] الذين حملهم المجون والخلاعة على الاستثقالِ لوظائف العبادات ، والإنكار لعزائم الأمر ، أنه ليس تحت شيء مِنَ الأديان علم يقتضى العقل إيثارَه والاعتدادَ به : فإنها فى الحقيقة مُثُل شرعية ، وأوضاع اصطلاحية ، تأخذ كل ملة منها حظًّا تنتفع به فى إقامة معاشها ، ودفع أسباب العَيْث عن أنفسها[3] . ولو كان لها حقيقة لاسْتُغْنِيَ فيها عن التوقيف ، ولنِيطَ أمرها بالعقل ، ولو فُعِلَ ذلك لما صاروا فيها فِرَقاً شتى ، وأحزاباً متفرِّقين .

قالوا : ومعلوم أن امتهان النفس فيما لا يوجبه العقل شغل لا يفيد نائلا ، ولا يُجْدِى طائلا . فإذن ليس لمن شاور عقله ، واستملى منه ، أفضل من أن يَعْمَدَ إلى ما توجد الفرقُ كلها متفقةً على اختياره[4] : كالعدل ، وصدق القول ، والوفاء بالعهد ، والأداء للأمانة ، ونُصْرَة الضعيف ، وإغاثة اللهيف — فيجعلها سيرة لنفسه ، ويترك ماعداها ؛ مما تنازعت فيه الأمم ، وتجاذبت فى شئونه الهمم .

فهذا هو معظم ما تعلقت به هذه الفرقة من الدعوى والحُجَّة .

ولن يميلَ إليها إلا أحد رجلين :

إما رجل ضَعُفَتْ مُنَّتُهُ عن إعطاء البحث حقَّه ؛ فيرجع فى اعتقاده إلى حيرة وارتياب .

---

(١) فى الأصل : « الدّنس » .

(٢) انظر ما سبق فى المقدمة ص ٣٢ — ٣٤

(٣) قارن هذا بما قرره الشهرستانى (« الملل والنحل » ١٠٥/٣) كمذهب لبعض الفلاسفة ؛ من أنهم « قالوا : والشرائع وأصحابها أمور مصلحية عامة ، والحدود والأحكام ، والحلال والحرام ، أمور وضعية » .

(٤) « اختياره » كما فى هامشه ، والأصل غير واضح تماماً .

أو رجل أطلق نفسه لما تشتهيه من اللّذات العاجلة[1] ، وليس يهتم بما يؤول إليه الأمر فى العاقبة .

وهذان الرجلان لن تُعرَفَ لهما مملكة يَخْتَصّانها ، بل كلٌّ من أهل الممالك قد اعتقد لهما بغضا ، ونصب لهما حربا ، وحكم بأنهما الأرذلان مذهبا ، والأحقران عملا ؛ وأنه لا شىء أوْحَشُ فى العقل من إثباتِ صانع حق لا يوجَد له أمر ولا نهى ، ولا امتحان ، ولا تكليف ، ولا وعد ولا وعيد ، ولا ترغيب ولا ترهيب . وأنه — مع حكمته التامة ، وقدرته البالغة — أهمل ذوى الألبابِ من عباده سُدًى ؛ ليبقى أحدهم فى هذه الدنيا مدةَ سنين يسيرة ، مع الغموم والهموم ، والتعب والكدّ ؛ ثم يفنى فناء أبديًّا .

ونحن جُدَرَاء بأن نأخذ فى امتحان ما احتجَّتْ به المُتَطَرِّفة فنقول :

أما قولهم : إن العلوم الدينيَّة كلها مثل شرعية ، وأوضاع اصطلاحية — فمقدمة كاذبة ؛ فإن الأركان الأُوَلَ للأديان كلها مُقْتَسَمة إلى أقسام أربعة وهى :

الاعتقادات ، والعبادات ، والمعاملات ، والمزَاجر .

[١٧] وإن مائياتها أيضاً عقليَّة ، ولن يجوز ارتفاعها ما دام العالم السُّفْلى معموراً بالجِبِلّة الإنسيَّة .

وأعنى بهذا أن العقل الصريح لن يُطْلِقَ لذوى الألباب [تركَ] تعبُّد المولى ، ولن يطلق لهم ترك معاملة بعضهم لبعض بالحسنى ، ولن يطلق ترك زجر الأشرار عن السُّوء . وما ليس يطلق العقلُ تركه وإهماله ، فهو يوجب إثباته وربطه . غير أن عقولنا الجزئية تقصر عن معرفة كيفياتها وكميّاتها ، فيحوجنا الضعف إلى من له الخلق والأمر ، وخصوصاً إذا كانت المصالح فى هيئاتها ومقاديرها تتغيَّر بحسب تغيُّر طباع القرون .

---

(١) فى الأصل : « الفاضلة » . وواضح أنها لا تتفق مع السياق . و « العاجلة » (فضلا عن أنها قريبة الرسم من « الفاضلة ») تقابل « العاقبة » فى كلامه ، ويقتضيها السياق .

وأما قولهم : ليس لمن شاور عقلَه أفضل من أن يعمد إلى ما توجد الفِرق كلها متَّفقة عليه فمقدمة مموَّهة : فإنهم مع[1] اختلافهم فى فروع الشرائع يتفقون على أن الجاحد لأبواب العبادات كلها ، والتارك لصنوف المعاملات ، والمنكر لوجوه المَزَاجِر ، لن يَصْلُحَ له دين ولا دنيا ، ولا تحصل له آخرة ولا أولى . وإذا كان هذا معتقدهم ، وعليه مدار أمرهم ؛ فقد صارَ المُعْرِضُ عن الشَّرائع الدينيَّة لفرط شغفه باتباع ما أوجبه العقل متبعاً لما أجمعت الأمم كلها على خلافه .

على أن العقل لن يوجِبَ تركَ جميع ما اختلف فيه العقلاء ، بل يوجِبَ صرفَ العنان إلى ما هو الأرشد من جملته .

* * *

وإذْ قد ظهر لنا جوابُ ما جنح إليه المُتَظَرِّفَة فمن الواجب أن نعودَ إلى ما هو غرضنا من القول . وقبل أن نخوض فيه يجب أن نقدِّمَ مقدمة تكون توطئة لما نروم إيضاحه فنقول :

إن الأشياء بالإضافة إلى العقل تَنْقَسِمُ إلى أقسام ثلاثة :

أحدها : المُوجَبُ بالعقل .

والثاني : المُجوَّزُ فى العقل .

والثالث : المَدْفُوعُ عند العقل .

وكل ما أوجبه العقل فملتزم مقبول ، وكل ما دفعه العقل فَمُطَّرح مرذول ، وكل ما جوَّزه العقل فحكمه موقوف إلى أن يوجد له فى المعقولات ما يستدعيه [إلى نفسه[2]] : إما إيجابا وإما إسقاطاً .

ومثاله : أن صيانة الولد لوالده عن التهلكة واجب فى العقل ، وإلجاؤه إلى التهلكة

---

(١) فى الأصل : فى .

(٢) فى الأصل خط فوق «إلى نفسه» ؛ ولعله إشارة إلى زيادتها ، وإمكان استغناء الكلام عنها .

مدفوع عند العقل ، والقيام بين يديه للإكرام جائز فى العقل . ثم إن أمره الوالد بالقيام بين يديه ، أو بالتنحى من بين يديه ، يصير واجباً عليه . فقد صار الجائز فى العقل ملحقاً بأحد طرفيه ؛ لا بذاته ، لكن بوساطة الأمر به .

فقد ظهر أن العبيد كلهم يتصرَّفون فى خدمة مولاهم :

إما بالقسم العقلى : وهو راجع إلى مكارم الأخلاق ، وبه يُكْتَسَبُ الحمد .

وإما بالقسم التقليدى : وهو راجع إلى وظائف الأمر ، وبه يُستحق الثواب .

بل قد ظهر أنه لولا القسم التقليدى لما ظهر الخليع من المطيع ، وأن القسم العقلى يُتَعَاطى لا لإظهار الطاعة ، لكن لاكتساب [٧ ب] الثناء والمَحْمَدَة .

بل قد ظهر أنَّ العقل إنما يُضطَرُّ فى المعانى الجائزة إلى انتظار ورود الأمر به ؛ لعجزه عن إدراك الحقائق كلها بذاته ، واحتياجه فى الكثير منها إلى مَوَادَّ من خارج(١) .

بل قد ظهر أن من الواجب على كل إنسان أن يلتزم التعليم لمن هو دونه ، والتعلم ممن هو فوقه ، حتى تنتهى بهم إلى الأوحد الأخص الذى يصير بالإضافة إليهم مَفْزَعاً فى تعرّف ما قصرت طباعهم عنه ، فتتسع بمكانه المعرفة ، وتتم برجحانه المصلحة . وليس يُشَكُّ أن العلة لا تزاح به(٢) على التَّتِمَّة إلاَّ إذا صُودِفت(٣) حاله مقرونة بعلامات تُحقِّق(٤) عندهم جلالةَ محله عند من له الخلق والأمر — تبارك اسمه — ليتقوى بصدق لهجته فيما نقل إليهم من مولاهم .

وهذه مقدمة لن يجوِّز استعمالها إلاَّ من عَرَّفَ الصَّانع — جلَّ جلاله — وأيقن

---

(١) انظر ما سبق فى المقدمة ص ٣٤ .

(٢) أزيحت العلة : ذهبت . والمراد اختفاء كل سبب للشك والشكوى ، وتحقق الرضا والاطمئنان . والعامرى يستعمل هذا التعبير فى بعض كتبه الأخرى . انظر مثلا « الأمد على الأبد » ورقة ١٠٨ ، و « الابصار والمبصر » ص ١٧ .

(٣) فى الأصل : « صودف » .

(٤) فى الأصل : « تتحقق » .

أنه عبد من عباده ، مستمتع بنعمه ، وأن الواجب عليه الاعتكاف على طاعته ، والمثابرة على الشكر لمنته ، والمبالغة فى إظهار العبودية له .

* * *

ثم رجع بنا الكلام إلى ما وعدنا ذكره من فضائل العلوم المليَّة فنقول :

إنها أشرف العلوم كلها منزلة ، وأعلاها رتبة ، وأرفعها درجة . ولذلك وجوه ثلاثة :

أحدها : أن ثمرة العلوم كلها هى الوصولُ إلى الخيرات ، ولا خِيرَةَ للعبد أفضل من إفادة الزلفى إلى مولاه ، ولن يسعد بنيلها إلا بإخلاص العبودية ، ونفض الشغل[1] على تطلب مرضاته . وليس يُشَكُّ أن الإنسان لن يصير مهتديا إلى إقامة لوازمه من حقوق من له الخلق والأمر — عزَّ اسمه — إلا بعلم دينه الحق ، دون ما سواه من العلوم الأُخر . فهو إذن يختص من بينها بأن يفيده خِيرَةً أبدية ، وغِبْطَة صِيتيَّة .

وتلك هى ثمرة ليس وراءها ثمرة .

والثانى : أنه لن يُوضع دين من الأديان للنفع الخاصِّ ، والفائدة الجُزْئيَّة ، بل يُقْصَدُ بها أبداً المصلحة الكُلِّيَّة . والحاجةُ إلى ما يعمُّ الخلائقَ جدواه تكون أمسَّ منها إلى المقصور نفعُه على شخص واحد . ولهذا ما عيب على معاوية بتجهيزه الأصنام فى السفن إلى بلاد الهند[2] ، وإن تعلَّقَ به توفُّر بيت المال ، حتى قيلْ :

(١) نفض الشغل على شىء : قصر همَّه عليه وأدَّاه على وجه الاستقصاء .

(٢) انظر البلاذرى : « فتوح البلدان » ص ٣٢٩ : « وقال الواقدى : سبَى عبد الله بن قيس بن مخلد الدّزقى سقلية [صقلية] ، فأصاب أصنام ذهب وفضة مكللة بالجواهر ، فبعث بها إلى معاوية فوجه بها معاوية إلى البصرة ، لتحمل إلى الهند فتباع هناك ليثمن بها » .

وقارن البيرونى : « تحقيق ما للهند من مقولة » ص ٩٦ : « فقد علم أن السبب الأول فى هذه الآفة [اتخاذ الأصنام] هو التذكير والتسلية ، ثم ازدادت إلى أن بلغت الرتبة الفاسدة المفسدة . وإلى السبب الأول ذهب معاوية فى أصنام سقلية لما فتحت فى سنة ثلاث وخمسين فى الصائفة ، وحمل منها أصنام الذهب مكللة مرصعة بالجواهر ، فبعث بها إلى السند لتباع هناك من ملوكهم ، فإنه رأى بيعها قائمة أثمن الدينار ديناراً ، وأعرض عن الآفة الأخيرة فى حكم الايالة لا الديانة » .

لا ندرى أىُّ الرجلين معاوية : أَرَجُلٌ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَله فَرَآهُ حَسَناً[1] ؟ أم رَجُلٌ أَيِسَ من الآخِرَة فأرادَ أنْ يَتَمتَّع بالدُّنيا[2] ؟ .

فإذن العلوم الأُخر وإن كانت فى أنفسها عِلْقاً نفيساً فمِن قِبَل أنها بإزاء فضائل الأفراد من البَرِيَّة . حتى لو أنَّ واحداً من ذوى الألباب أعرض عن اقتنائها لم يلحقه العَتْبُ ، بل يجب أن تكون كلها جَلَلاً[3] عند عِلْمِ الدين ، متضائلاً لديه .

والثالثُ : أن العلم الدينىَّ قد يصير أَساساً تُبْنىَ عليه سائر العلوم ؛ فإنه لن يقتبس إلا من المشكاة التى إليها تُعْتَزَى الأوضاع الأولية لكل صناعة نظرية : أعنى الوحى الإلهى الذى لا يعرض الشك عليه ، ولا يجوز السهو والغلط فيه . فأما العلوم الأُخر فليس واحد منها بحيث يقوى على أن يؤسس عليه علم الدين [٨ ا] ، أو يقضى على شىء من أبوابه .

فإذن العلم الدينى لا محالة ينزل فى ذاته منزلة أصول الصناعات النظرية ومبادئها فى الصدق والقوة . وأعنى بهذا أن الأطباء مع نسبتهم الصناعة إلى إمامهم المعروف بإسْقِلِبْيُوس[4] قد ادَّعَوا أنه ممن عُرِج بروحه إلى السماء فاطلع على أحوالها ، والمنجِّمة

---

(١) سورة فاطر ٨ : « أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فإن الله يضل من يشاء » .

(٢) سورة الممتحنة : ١٣ : « يا أيها الذين آمنوا لا تتولوا قوما غضب الله عليهم ، قد يئسوا من الآخرة كما يئس الكفار من أصحاب القبور » .

(٣) الجلل : الشىء العظيم ، والشىء الصغير الهيِّن ؛ من الأضداد . وواضح أن المؤلف يريد المعنى الثانى ، بدليل قوله : « متضائلا لديه » .

(٤) باليونانية Ἀσκληπιός ، ويرسم بالعربية أحيانا اسقليبيوس واسقلابيوس (وقد رسمت فى نصنا : اسقلبيوس) . روى ابن جلجل فى « طبقات الأطباء » ص ١١ ، ١٢ عن جالينوس وبقراط وأفلاطون أن اسقليبيوس كان طبيبا متألها يوحى إليه ، وأنه كان له هيكل يشتغل فيه بالتقديس ، وأنه تنبأ بموت الملك مارينوس . ويعلق ابن جلجل على ذلك بقوله : فإن يكن أمره على ما حكاه بقراط وجالينوس وأفلاطون قبل ؛ فهذا يدل على أن أولية تعلم الطب والفلسفة كان من أمر الله وحيا وإلهاما » . ويحكى ابن أبى أصيبعة فى « عيون الأنباء » ١٥/١ أن اسقلبيوس انكشفت له أمور عجيبة من أحوال العلاج بالهام من الله ، ويروى عن جالينوس أنه ذكر فى مواضع كثيرة « أن طب اسقلبيوس كان طبا إلهيا » . انظر أيضا ابن أبى أصيبعة ص ١٦ ، والمسعودى : « التنبيه والإشراف » ص ١١٤ ، وابن نباته : « سرح العيون » ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢١٦ .

بعد نسبتهم الصناعة إلى إمامهم المعروف بهُرْمُس[1] قد ادَّعوا أنه ممن عُرِج بروحه إلى السماء فاطلع على أجرامها ، وحكماء الهند مع تأكد بصيرتهم فى صنوف المعارف ليسوا يتحاشون عن نسبتها إلى الوحى النبوىّ ، أو الإلهام الإلهىّ .

فبحسب المعرفة بهذه المعانى الثلاثة يتحقق العاقل مزية العلوم الملِّية ، ويحرص على استيفاء الحظوة منها .

والله الموفق والمعين .

(١) باليونانية Ἑρμῆς وهو اسم إله من آلهة اليونان ، ويعرف عند الرومان باسم « Mercurius » وهو عطارد . ويطلق عليه عند العرب «إدريس» ، وعند العبرانيين « أخنوخ » . انظر ابن أبى أصيبعة ١٦/١ ، وابن جلجل (السابق) ص ١٥٥ ، ص ٦ ، وابن النديم : « الفهرست » ص ٢٨٦ ، وابن نباته (السابق) ص ٢٠٥ وما بعدها ، والشهرستانى : « الملل والنحل » ١٨٨/٢، ٢٠٢ وما بعدها . ويذكر الأستاذ نالينو فى « علم الفلك وتاريخه عند العرب » ص ١٤٢ أن هرمس حكيم مصرى خرافى لم يكن له وجود أبدا ؛ فكثرت فيه الخرافات بين العرب فى صدر الإسلام ؛ فمنهم من قال إنه أخنوخ المذكور فى التوراة ، ومنهم من قال إنه النبى إدريس ، ومنهم من فرق بين ثلاثة هرامسة ، ونسب إلى الثالث منهم عدة كتب مختلفة فى أحكام النجوم والكيمياء والسحر وما أشبه ذلك .

الفصل الثالث

القَوْلُ فِي فَضَائِلِ الْعُلُومِ الْمِلِّيَّة

لن يسلُك سبيلَ الطَّعْنِ على أهل العلم إلا مَن ثَكِلَ التعظيمَ من الناس ، وحاول إماتة الرغبات فيه تسخُّطاً على ما يراه من محلهم فى قلوب العباد .

ومتى أحبَّ العالِمُ أن تنظر العيونُ إليه بالإجلال فليقرِن بعلمه القناعةَ والزهد ، ومهما فعل ذلك فقد صار مصباحا يُقتدى به فى ظلمات الشبهة .

ثم ليكن بما علمه ، عند من يعاشره ، كمن لا يُنسب إلى علمه فى الانبساط إليهم ، وترك الاستطالة عليهم ؛ فإن مَن هزَّه علمه إلى الإعجاب بنفسه فقد أورثه الكبرَ والخيلاء ، وعرَّضه للعداوة والمقت .

وأحسن الأدب للأفاضل ألا يفخروا بشىء مما فُضِّلوا به على الدَّهماء .

ثم لن يسلم على الناس أحد ؛ فإن العائبين < لم يزل[1] > كانوا آفة المحسنين وابنُ آدمَ إلى عَيب أخيه أسْرَعُ مِنَ السَّبُع إلى فَريسَته .

---

(١) لعلها جملة معترضة ؛ أى كان ذلك ولم يزل .

ولا أحدَ أخسُّ مرتبةً مِمَّن يتتبَّع القبيح ليستخرجه مِن بين ظَهْرَانَى الْحَسَن .

* * *

وإذْ عُرِفَ هذا فمن الواجب أنْ نعودَ إلى ما هو غرضنا من القول ، وأن نقدم أولاً مقدمة فنقول :

إن ذوات الأشياء توجد مستحقةً للفضيلة على ما هو منْ جنسها تارة بحسب الكمِّيَّة ، وتارة بحسبْ الكيفيَّة :

أما الكمِّيَّة فمثل كثرة العدد ، أو كبر الجثة ؛ فإن ذلك مما يروعُ الأبصار والأسماع قبل الهجوم على حقائقها ؛ ولهذا ما يَجِلُّ فى نفوس السامعين ذكرُ إجماع الأمة ، وذكرُ السَّوَاد الأعظم ؛ فإنها مَجْبُولة على إحْماد[1] المناظر العظيمة ، كالجبال الشواهق ، والأبنية الفاخرة ، والأشجار الباسقة ، والحيوانات العظام . وقد قال تعالى : « وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ، وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ ؛ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ »[2] . وقال : « وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آلاءَ اللهِ »[3] .

وأما الكيفيَّة فكما نجد[4] من مُقَاوَمَةِ الشخص الواحد من الذكور عددَ أشخاص من الإناث ؛ نحو الفرس مع [٨ب] حُجُوره[5] ، والجمل مع نوقه ، والديك مع دجاجه ، والرجل مع النسوة .

وإذْ كان هذا حكماً مُتَيَقَّناً ، ثم ذكرنا أن العلوم المليَّة كلها تَفْتَنُّ إلى صناعات أربعة : وهى صناعة الفقه ، وصناعة الحديث ، وصناعة الكلام ، وصناعة الأدب — فمن الواجب أن نتعرَّف أحوالها فى الفضيلة بحسب اعتبار كميتها وكيفيتها :

---

(١) فى الأصل : « اجتهاد » . والاحماد الاعجاب بالشيء والثناء عليه ، وقد استعملها العامرى فى مواضع أخرى من كتابه .

(٢) سورة المنافقون : ٤ .

(٣) سورة الأعراف : ٦٩ .

(٤) فى الأصل : « نحب » .

(٥) جمع حِجْر : وهو الفرس الأنثى .

أما من طريق الـكمّية فلأن كل علم كان أكثر فنونا ، وأوفر شُعَباً ، كان أحقّ بأن يُقضَى له بالفضيلة .

وأما من طريق الـكيفيّة فلأن كل علم كان أعظم نفعا ، وأطيب جدوى ، كان أولى بأن يحـكم له بالمزيّة .

ثم لا نشك أن علم الحديث جُعل كالمادة للعلوم الدينيّة ، فله فضيلة الابتداء .

وأن علم الـكلام جُعل كالغاية لها ، فله بذلك فضيلة الـكمال .

وأن علم الفقه جُعل كالمتوسط بينهما ، فله بذلك فضيلة الاعتدال

وأن علم اللغة كالآلة لها كلها ، فله بذلك فضيلة التسهيل والتيسير

* * *

ثم رجع بنا الـكلام إلى الغرض المقصود فنقول :

إن طائفة من المتـكلمين اتفقت على تَهْجِين صناعة الحديث ، ولقّبوا أربابها بالحَشْو [1] والطغام ، بل أخرجوهم من جملة العلماء ، واحتجّوا بأن علم الخبر نظير لعلم المدرَك بالبَصر ، وكما لا يجوز أن يسمّى عالماً برؤية الأبصار ، لا يجوز أن يُسمّى عالماً بسماع الأخبار ، وإنما يستحق تسمية العلم ما كان تعلمه معلقًا بحركة النفس العلاّمة ، وإجالة الفـكر والرّوِيّة .

ونحن نقول : إن كل من ذهب هذا المذهب فى علم الأخبار فقد دلّ من نفسه على جهل عظيم ، فإن علم الحديث ليس بمقصور على إدراك الأصوات ، لـكنه نظير الـكتابة المشتملة على المعانى ، وإن كانت الحروف بصُورها هى المُدْرَكَة بالبصر .

وهو علم يَتفَنّنُ فى الأساليب ، ويَتشعّبُ فى الأبواب . بل ما من فن من فنون العلوم إلا ويوجد فيه أخبار منقولة : إما من الـكتب المنزّلة ، أو من الرسل والأئمة ،

---

(١) انظر ما سبق عن الحشوية ص ٨٦ ت ١ .

أو من الحكماء المتقدمين، أو من الأسلاف الصالحين؛ فهو إذن مادة لها كلها(١).

ولحاجة العقل الغريزى إلى المسموع الخبرى أكَّد الله تعالى حجة العقل بالسمع فقال: «أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لاَ يَعْقِلُونَ؟»(٢)، وقال: «[أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ] فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا؟»(٣).

على أن الدين مؤسس بنيانه على كتاب الله وسنة رسوله — صلى الله عليه [وسلم] — وكما أن البشر صاروا محجوجين بما بلغهم من كتاب الله — تعالى جَدُّه — كذا الحال فى الأثر؛ وخصوصاً إذ قال: «مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ»(٤).

وقد رأينا الخلفاء يغتبطون ببُرْدَةِ(٥) رسول الله — صلى الله عليه [وسلم] — وقَضِيبِهِ(٦).

ورأينا بنى إسرائيل يتبجَّحون بالتَّابُوت(٧) المُشْتَمِل على «بَقِيَّةٍ مِمَّا تَرَكَ

---

(١) يبدو أن مفهوم «علم الأخبار» بمعناه العام عند العامرى يكاد يقرب من مفهوم علم التاريخ عند المسلمين. وقد ذكر الخوارزمى فى «مفاتيح العلوم» ص ٩٧ وما بعدها موضوعات علم الأخبار، وهى ذكر ملوك الأمم وأخبار المغازى والفتوح، وهى موضوعات علم التاريخ.

(٢) سورة يونس: ٤٢

(٣) سورة الحج: ٤٦

(٤) سورة النساء: ٨٠

(٥) هى البردة التى كان كساها رسول الله كعب بن زهير الشاعر؛ فاشتراها منه معاوية وتوارثها الخلفاء من بعده. انظر الخوارزمى: «مفاتيح العلوم» ص ١١٩.

(٦) لعله يقصد الحربة التى كان النجاشى ملك الحبشة أهداها إلى النبى؛ وكانت تقدم بين يديه إذا خرج للمصلى يوم العيد، وتتوارثها الخلفاء؛ وهى الحربة التى قتل بها النبى أبى بن خلف. انظر الخوارزمى: السابق. ص ١١٨ — ١١٩.

(٧) ورد ذكر التابوت ووصفه فى التوراة فى مواضع عدة: انظر خاصةً سفر الخروج ٢٥: ١٠ — ١٥، ٣٢: ١٥ — ١٦، ٣٤: ٢٩، ٣٧: ١ — ٩، ٣٩: ٣٦، ٤٠: ٢١، والملوك الأول ٨: ١ — ١١. وطبقا لهذا الوصف صنع التابوت من خشب السنط، وطعم بالذهب، وفيه وضع موسى لوحى الشهادة الموحى بهما، وبعض المواثيق، وسماه «تابوت العهد». ولما تم بناء هيكل سليمان جمع سليمان شيوخ إسرائيل، وكل رءوس الأسباط، وحمل الكهنة تابوت عهد الرب. وأدخلوه إلى مكانه فى محراب البيت فى قدس الأقداس. وقد أصبح بعد ذلك أم الرموز فى معابد اليهود، ويستقبله المصلون بوجوههم. انظر:

I. Epstein: «Judaism» P. 169

والدكتور أحمد شلبى: «اليهودية» ص ١٧٥ — ١٧٧.

آلُ [١٩] مُوسَى وَآلُ هَارُونَ »[1] .

فإذْ كانت هذه الأشياء معتدا بها — مع ضعفها — فما الظن بما هو زبدة تراثه عليه [الصلاة و] السلام ؟ .

وليس يُشَكُّ أن أصحاب الحديث هم المعنيُّون بمعرفة التواريخ العائدة بالمنافع والمضارّ ، وهم العارفون لرجال السَّلف بأنسابهم وأماكنهم ، ومقادير أعمارهم ، ومَن اختلف إليهم ، وأخذ العلم عنهم . بل هم المتحققون لما يَصِحُّ من الأحاديث الدينيَّة وما يَسْقم ، ويقوى منها ويضعُف . بل هم المُتَجَشِّمُون للحِلِّ والتَّرْحال في أقاصى البلدان وأدانيها ، ليأخذوا عن الثِّقات سُنَنَ رسول الله صلى الله عليه [وسلم] . بل هم المجتهدون أن يصيروا نُقَّاد الآثار ، وجهابذة الأخبار ، فيعرفوا الموقوف منها والمرفوع ، والمُسْنَد والمُرْسَل ، والمُتَّصِل والمُنْقَطِع ، والنَّسيبَ والمُلْصَق ، والمَشْهُور منها والمُدلَّس ، وأن يصونوا صناعتهم صيانة لورام أحد أن يفتعل حديثاً مزوَّراً ، أو يغيِّر إسناداً ، أو يحرِّف مَتْناً ، أو يروِّج فيها ما رُوِّجَ فى الأخبار الأدبيَّة ، كالفتوح والسِّيَر والأسْمار والوقائع — للحقه من جماعتهم أعنفُ النـكير .

وإذْ كان هذا سعيَهم ، وعليه مدار أمرهم ، فمن الواجب أنْ نعتقد لهم فيما أكَّدُوا من العناية أعظم الحق ، وأوفر الشكر ، وأتمَّ الإحماد ، وأبلغ التقريظ[2]

فهذا هذا .

* * *

(١) سورة البقرة : ٢٤٨ .

(٢) عن الانجازات العلمية التى حققها اصحاب الحديث ؛ ولا سيما من حيث منهجهم العلمى الدقيق ، وقواعدم فى الجرح والتعديل ، وشروطهم فى الراوى ، ورحلاتهم فى طلب الحديث ، وآدابهم وتقاليدم ... إلخ ارجع أيضا إلى كتاب الدكتور صبحى الصالح : « علوم الحديث ومصطلحه » ؛ وخاصة الفصول الآتية : الرحلة فى طلب الحديث ص ٤٢ — ٨٥ ، التصنيف فى علوم الحديث ١٠٥ — ١١٢ ، شروط الراوى ١٢٦ — ١٤٠ ، الموضوع وأسباب الوضع ٢٨٢ — ٢٩٥ ، والخاتمة ٣٠٩ — ٣٢٠ ؛ وفيها فنَّد المؤلف الرأى الشائع من أن أصحاب الحديث عُنوا بالاسناد أكثر من المتن ، وبين أنهم عُنوا بهما جميعا . وفى ختام كتابه — ص ٣٢٠ قال : « إن كل ثناء على عمل المحدثين وعلى مصطلحاتهم الدقيقة لا يفى شيئا مما لهم على ثقافتنا من يد ، وعلى الحضارة =

ثم إن قوماً من حملة الآثار أقدموا على ثَلْب المتكلمين ، وأولعوا بذمّ صناعة الكلام ، ونسبوا أربابها إلى البدعة والضلال ، واحتجوا بأنهم ليسوا[1] يُعرَفُون إلا بأصحاب الجدل ، الذى وضعه الله تعالى فى موضع الذمّ فقال : « وإنْ جادَلُوكَ فَقُلِ اللهُ أعْلَمُ بِما تَعْمَلُون »[2] ، وقال الله تعالى : « يُجَادِلُونَكَ فِي الحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ »[3] . بل قرن الجدال بالرَّفث والفُسُوقِ فِي الذِّكر[4] . ولهذا ما لم يوجد الصحابة خائضين فيه ، أو مائلين إليه . ومعلوم أنهم ما كانوا ليتركوه[5] إلا لعلمهم بأنه أمر قد حُظِرَ عليهم .

ونحن نقول : إن من ذهب فى علم الكلام هذا المذهب فقد دَلَّ من نفسه على جهل عظيم :

أما أولا : فلأن الله تعالى يقول : « أُدْعُ إلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بالحِكْمَةِ والمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ ، وَجادِلْهُمْ بالتى هِىَ أَحْسَنُ »[6] . والشىء المذموم لن يقع فيه ما هو أحسن .

وأما ثانياً : فلأن عمر بن الخطاب لما جادل اليهودَ فى شأن جبريل ، عليه السلام ، ما أفحمهم به ؛ فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه [وسلم] ليخبره به — وجد[7] فى الحال

= الإنسانية من فضل » . وأشكر زميلى الأستاذ عبد الحميد مدكور لتنبيهى إلى هذا الكتاب . وعن اهتمام المسلمين بالحديث والتاريخ بوجه عام راجع كذلك :

Brockelmann : « History of Islamic Peoples » PP. 120-1

وبروكلمان أيضا : « تاريخ الأدب العربى » (الترجمة العربية) ٣ /٣٦ وما بعدها ، ٥٦ ، ١٥١ وما بعدها ، والمسعودى : « مروج الذهب » ١/ ٣ ، وآدم متز : « الحضارة الاسلامية » ١/ ٣٠١ — ٣١٥ — ٣٢١ .

(١) فى الأصل : «ليس » .

(٢) سورة الحج : ٦٨ .

(٣) سورة الأنفال : ٦ .

(٤) يشير إلى الآية : « فمن فرض فيهن الحج فلا رَفَثَ ولا فُسوق ولا جِدال فى الحج » سورة البقرة : ١٩٧ .

(٥) فى الأصل : «ليتركونه » .

(٦) سورة النحل: ٢٥ .

(٧) فى الأصل « وجدّ » بتشديد الدال .

محققا لما احتجَّ به عليهم في قوله تعالى : « مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ »[1] الآية ؛ فازداد به عمر استحكاما في اعتقاده . [٩ ب] ثم أجوبة المسائل الشَّكِّيَّة للإمام الأجل على بن أبي طالب — عليه السلام — نزلت من الشهرة والقوة بحيث لا يليق بأحد من ذوى الألباب أن ينسب الصحابة إلى الإعراض عن صناعة الكلام .

وأما ثالثا : فلأن الدين ينقسم بين أشياء تحل محلَّ الأصول ؛ وهو ما يجب على المؤمن اعتقاده فى توحيد الله تعالى وإثبات الرسل والمعاد ، وأشياء تحل محلّ الفروع وهو ما يلزم المسلم إقامته من الشرائع والأحكام . وقد عُلِمَ أن الأصل مُقَدَّم على الفرع ، إذ الفرع يفسد بفساده ؛ ولهذا ما عُدَّ الخطأ فى أصول الدين كفراً . وأهل صناعة الكلام هم المحتسبون بتوطيد أركان الدين[2] .

وأما رابعاً : فلأنها صناعة تستعمل مع الذمىّ كما تستعمل مع المِلِّى ، وتبتذل مع الخليع كما تبتذل مع المطيع ، وبها يصير الإنسان داخلا فى جملة الخاصَّة ؛ الذين هم يبنون أمرهم بين نفى الشىء وإثباته على البصيرة ، وخارجاً من طبقة العامَّة الذين يلقون أزِمَّة أمورهم إلى مُقتاديهم بغير حجة[3] . والله تعالى يقول : « قُلْ هٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي »[4] .

---

(١) سورة البقرة : ٩٨ . وتمام الآية : « فإن الله عدوٌ للكافرين »

(٢) فى معرفة الأصول والفروع انظر الشهرستانى : « الملل والنحل » ١/٥٤ — ٥٥ : « أهل الأصول المختلفون فى التوحيد والعدل ، والوعد والوعيد ، والسمع والعقل . نتكلم هاهنا فى معنى الأصول والفروع وسائر الكلمات . قال بعض المتكلمين : الأصول معرفة البارى — تعالى — بوحدانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم ، وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهى من الأصول . ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسما إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل ، والطاعة فرع ؛ فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد كان أصوليا ، ومن تكلم فى الطاعة والشريعة كان فروعيا . والأصول هى موضوع علم الكلام ، والفروع هى موضوع علم الفقه . وقال بعض العقلاء : كل ماهو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع » .

(٣) انظر ما سبق فى المقدمة ص ٢٣ ت ١ .

(٤) سورة يوسف : ١٠٨ . وسوف يستشهد المؤلف بهذه الآية مرة أخرى عند مناقشته شبهة انتشار الاسلام بالسيف . انظر الخاتمة .

وإذْ قد وُجِدَ أهل هذه الصناعة ذَابِّين عن حريم الدين ، ومستخلصين له من لواحق القدح ، وصائنين لأصوله من شوائب الجرح — فمن الواجب أنْ نعلم أن آثارهم فى استحقاق الشكر والإحْمَاد لن تكون قاصرة[1] عن آثار المدافعين عنه بالجلد والقوة ، والسلاح والعدة[2] .

فهذا هذا .

* * *

ثم إن صِنفاً من الإمَامِيَّة ، وطائفةً من الحنابلة ، عابوا صناعة الفقه ، ونسبوا أربابها إلى ارتكاب البدعة ، وقالوا : إن الأحكام الدينيَّة من حقها أن يُتَّبَعَ فيها الكتابُ والسُّنَّة ، دون الرأى والقياس[3] . وخصوصاً فى باب التحليل والتحريم ؛ فإن الله تعالى

---

(١) فى الأصل : « قاصراً » .

(٢) عن علم الكلام والمتكلمين انظر ماسبق فى المقدمة ص ٣٨ — ٤٠ ، وانظر ايضا .
Montgomery Watt : « Islamic Philosophy and Theology » esp. Part 2,3.5.
وآدم متز ؛ « الحضارة الاسلامية » ١ / ٣١٣ وما بعدها . وكان أبو زيد البلخى ، أستاذ العامرى ، من كبار متكلمى الاسلام انظر ياقوت : « معجم الأدباء » ١٤١/١ — ١٤٨ ، وآدم متز : (السابق) ص ٣٣٥ — ٣٣٦ .

(٣) الامامية : إحدى فرق الشيعة الرئيسية ؛ سُمُّوا بذلك لأنهم كانوا يقولون بإمامة على بعد النبىّ « نصا ظاهراً ، وتعيينا صادقا » ؛ أى أن النبى نص على استخلاف على باسمه ، وأظهر ذلك واعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاته ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف . (انظر الشهرستانى ، « الملل والنحل » ٢٦٥/١ ، والأشعرى ، « مقالات الاسلاميين » ٨٧/١) . ويُسَمَّوْن أيضا «الرافضة» . (لرفضهم إمامة أبى بكر وعمر ؛ فيما يرى الأشعرى) ، المرجع السابق . ويرى الخوارزمى انهم « سموا بذلك لرفضهم زيد بن على » . انظر : « مفاتيح العلوم » ص ٣١ .

وقد أنكر الامامية استعمال الرأى والقياس فى الأحكام ، وأبطلوا الاجتهاد ، كما بين العامرى . وانظر أيضا الأشعرى : المرجع السابق ص ٨٧ — ٨٨ ، ١١٨ ، ١١٩ . أما عن موقف الحنابلة فقد عدّهم الشهرستانى ضمن أصحاب الحديث ؛ أى أنهم يبنون الأحكام الفقهية على النصوص ، ولا يرجعون إلى القياس الجلى والخفى ما وجدوا خبراً أو أثراً . وعن الامامية انظر أيضا بروكلمان : « تاريخ الأدب العربى » ٣ / ٣٢٥ وما بعدها من الترجمة العربية . وانظر ،
Montgomery Watt : Ibid. PP. 52 ff
والكتاب القيم للدكتور على سامى النشار ، « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » ٢/ ٢٠٥، ٢٧٤ .

يقول : « ولا تقُولُوا لما تَصِفُ أَلْسِنَتُكم الكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وهَذَا حَرَامٌ »[1] ، وقال : « ومَنْ لَمْ يَحْكُمْ بما أَنْزَلَ الله فأولَئِكَ هُمُ الكافِرُون »[2] ، وقال : « فآمِنُوا باللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الذى يُؤْمن بالله وكَلِمَاتِه ، واتَّبِعُوه لعلَّكُم تَهْتَدُون »[3] .

ونحن نقول : إن من ذهب فى علم الفقه هذا المذهب فقد دلَّ من نفسه على جهل عظيم :

أما أولاً : فإن الله تعالى يقول : « فَلَوْلاَ نَفرَ مِنْ كلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُم طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّين ، ولِيُنْذِرُوا قَوْمَهم إذَا رَجَعُوا إليهم ؛ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُون »[4] . وقال رسول الله صلى الله عليه [وسلم] : « رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه[5] » . ثم رضى من معاذ حين وجهه إلى اليمن فقال : « بم تحكم بعد كتاب الله وسنة الرسول ؟ » فقال : « أجتهد رأيى »[6] .

وأما ثانيا : فلأن الصحابة كلهم بعد رسول [١٠ ا] الله صلى الله عليه وسلم كانوا فرقتين : فرقة أقدمت على استعمال المقاييس ، وفرقة آثرت الكفَّ عنها من غير أن تُوَجِّه المَعَابة على الفرقة الأولى . وليس يُشَكُّ أنه لو كان محظوراً فى الدين

---

(١) سورة النحل : ١١٦ .
(٢) سورة المائدة : ٤٤ .
(٣) سورة الأعراف : ١٥٨ وفى الأصل : « آمنوا »
(٤) سورة التوبة : ١٢٢ .
(٥) ورد فى « سنن ابن ماجه » ١ / ٥٢ فى « باب مَنْ بلَّغ علما » هكذا : « نضر الله امرأ سمع مقالتى فبلغها ؛ فرب حامل فقه .. » .
(٦) حين بعث رسول الله معاذاً إلى اليمن قال له : « كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال : أقضى بما فى كتاب الله . قال . فإن لم يكن فى كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله . قال : فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيى لا آلو . قال : فضرب رسول الله صدرى ثم قال : الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يُرْضى رسول الله » . انظر : « مسند الامام أحمد بن حنبل » ٥/ ٢٣٠

لو وجدَ منهم طائفة تستنكر صنيع أولئك . وإذن قد دلّ[1] سكوتهم عنه على أنهم لم يعتقدوا فيه الحظر ، فصار استعماله على الحقيقة حُكمًا إجماعيا .

وأما ثالثا : فلأن الآثار المرويّة وإن كثرت فإنها تنحصر بحيث لا يُحتمل الزيادةُ عليها ، والحوادث العارضة للخليقة هي[2] في القوة غير متناهية ، ومهما حُظِرَ الاجتهادُ على المُفتين لم يوجد بُدٌّ من الرجوع إلى أحد الوجهين[3] .

أما القولُ بإثبات إمام معصوم كما ادعته الاثنا عشرية[4] ، وأما القول بتجويز كل ما استحسنه العقل كما ادّعاه النظّام[5] : فأما الإمام المعصوم فلن يوقف على مكانه ، ولن يُتوصل عند وقوع الحادثات[6] إلى الرجوع إليه[7] ، وأما العزم على ما استحسنه

---

(١) في الأصل : « قلّ » .

(٢) في الأصل : « وهي » .

(٣) قارن الشهرستاني : « الملل والنحل » ١ / ٣٤٨ حيث يستعمل نفس هذه الحجة في بيان ضرورة الاجتهاد . وانظر ما سبق .

(٤) الاثنا عشرية فرقة أخرى من فرق الشيعة ، سُمُّوا بذلك لقولهم بأن الامام المنتظر هو الثاني عشر من ذرية على بن أبي طالب . ويدون أن هؤلاء الأئمة الاثنا عشر كلهم معصومون . وعن الاثناعشرية انظر ايضا الشهرستاني : (السابق) ص ٢٨٠ وما بعدها ، وأبو المعالي : « بيان الأديان » (ترجمة الدكتور يحيى الخشاب من الفارسية) ص ٤٤ وما بعدها والدكتور النشار « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ٢/٢٧٥ – ٣٠٣ . وانظر : Montgomery Watt : Ibid. P, 52 وقارن ما قاله الغزالي ردا على قول الباطنية بالامام المعصوم : « فضائح الباطنية » ص ١٤٢ وما بعدها . وانظر الخوارزمي : « مفاتيح العلوم » ص ٣٢ – ٣٣ .

(٥) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار بن هانىء البلخي المشهور بالنظام ، من كبار المعتزلة ، توفى عام ٢٢١ أو ٢٣١ هـ . وعنه انظر الشهرستاني : (السابق) ص ٧٢ وما بعدها ، والأشعري : «مقالات الاسلاميين» ١/٢٢٧ ، وابن نباته : « سرح العيون » ص ٢٢٦ – ٢٣١ ، والبغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ١١٣ وما بعدها (والتحامل فيه واضح) ودي بور : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ص ٨٥ وما بعدها ، والدكتور أبوريدة : « إبراهيم بن سيّار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية » .

وانظر : Montgomery Watt : Ibid. PP. 58 ff

(٦) في الأصل : « الحادثا» .

(٧) قارن الشهرستاني (السابق ص ٢٨٧) في مناقشة الاثنا عشرية : « والامام عندكم ضامن مكلف بالهداية والعدل ، والجماعة مكلفون بالاقتداء به ، والاستنان بسنته . ومَنْ لا يُرى كيف يُقتدى به » . وهي نفس الحجة التي ساقها العامري هنا . وقارن أيضا الفخر الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ص ٧٨ .

العقل فهو أعظم بدعةً عند الحنابلة والإمامية . فإذن لابد من ردِّ الفرع إلى الأصل ؛ تَمَسُّكاً بسنة الأفاضل من الصحابة .

وأما رابعا : فلأنَّ من قوة هذه الصناعة أنها وُجِدَت مُشارِكَةً للمَلِك فى سياسة الخليقة ، وأعنى بهذا أن الملوك لو أعرضوا عن جماعة المحدِّثين وجماعة المتكلمين ولم يستعينوا بواحد منهما لأَخَلُّوا بما هو عُمْدَةٌ فى قِوَام ملكهم . وبمثله لو لازموا الإعراض عن جملة الفقهاء لكانوا قد [أفسدوا[1]] ملكهم ؛ فإن أحوالَهم فيما استنبطوه من الأحكام — فى معاملاتهم — لفصل الحكومات ، وقطع الخصومات ، وكَتْب الوثائق ، واستعمال الشروط ، مضاهيةٌ لأحوال الأطباء الذين اعتدُّوا للأدواء المُرْدِيَة قبل حدوثها أدوية يُسْتَشْفى بها عند طلب البُرْءِ منها .

وكما أن الله تعالى أقام للخليقة أصول الأغذية ثم هداهم لجهات تمييزها ليستخلصوا باجتهادهم خصائص المرافق منها — كذا أيضا شرع لهم فى أمر دينهم أصولاً جامعة ، ووهب لهم العقول الصحيحة ؛ ليستعملوها فى ردِّ الفروع إليها .

فأما البحث فى أحكام الله — تعالى جَدُّه — بالتحليل والتحريم ، والافتراء على الله ، والحكم بمخالفة ما أنزله الله تعالى ؛ فشىء لا يُزَنُّ به أحدٌ من أرباب الصناعة :

هذا أبو حنيفة هو أحد من ثلبته الحنابلة والإماميَّة بأنه أفشى طريقة الرأى فى الأمة[2] ، وقد سئل عن القياس : « أنتركه عند خبر الرسول ؟ » قال : « نعم » ،

---

(١) الأصل غير واضح ؛ وما أثبته يقتضيه السياق .

(٢) يقول الشهرستانى فى « الملل والنحل » ١/٢٦٥ : « أصحاب الراى : وهم أهل العراق اصحاب أبى حنيفة النعمان بن ثابت ، ومن أصحابه محمد بن الحسن ، وأبو يوسف يعقوب بن محمد القاضى ، وزفر بن هذيل ، والحسن بن زيادى اللؤلؤ ، وابن سماعة ، وعافية القاضى ، وأبو مطيع البلخى ، وبشر المُريسِى . وإنما سُمُّوا أصحاب الرأى لأن عنايتهم بتحصيل وجه من القياس ، والمعنى المستنبط من الأحكام ، وبناء الحوادث عليها . وربما يقدمون القياس الجلىَّ على آحاد الأخبار . وقد قال أبو حنيفة رحمه الله : علمنا هذا رأى ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ؛ فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ، ولنا ما رأيناه » . وعن أبى حنيفة انظر أيضا ابن النديم : « الفهرست » ص ٢٠١ وما بعدها ، والأشعرى : «مقالات الاسلاميين» ١/٢٠٢ — ٢٠٤ ، وكتاب الأستاذ الشيخ =

فقيل : « أنتركه عند قول الصحابى ؟ » فقال : « نعم » ، فقالوا : « نتركه عند قول الأئمة من التابعين ؟ » فقال : « التابعون رجال ونحن رجال » .

وإنما فرّق بين الصحابة [١٠ ب] والتابعين لعلمه بأن الصحابة قد سعدت بمشاهدة أحوال التنزيل ، بل بمشاهدة أحوال الرسول — صلى الله عليه [وسلم] — فى أقواله وأفعاله . وليس نَشُك أنَّ المشاهد لها قد يقف من حقائق معانيها على مالا يقف عليه الغائبونَ عنها . ثم أحوال التابعين مضاهية لأحوال الصالحين فى الغيبة عن دلائل تلك الأحوال .

وإذْ كانت هذه الصناعة من خاصِّيَّة الشرف بالمحلِّ الذى وصفناه ، فبالحرىّ أن يستوجب أربابُها الشكرَ والإحْماد ، فضلا عن أن يُقابَلوا بالطعن والتقريع .

فهذا هذا .

* * *

وإذْ قد ظهرت لنا خاصِّيَّةُ كل واحد من العلوم الدينيَّة فى استحقاق الفضيلة ؛ فمن الواجب أن نصرف القول إلى ذكر الأبواب اللازمة لكل واحد من هذه الصناعات الثلاثة[1] فنقول :

أما الذى يُسْتَصْلَح به صناعة الحديث فهو أن يكون المنتمى إليها — مع حفظه الأخبارَ ، ومعرفته بطبقات الرُّوَاة — صادقَ التحرّج ، ظاهرَ العفاف ، سالماً من الكذب ، برِيّاً من التجوُّز ؛ فإن صناعته[2] مادة للعقل فى إبراز المعارف ، والشىء

= محمد أبو زهرة عنه ، ومقال : J. Schacht : « Abū Hanifa » Enc. of Islam (New ed.)

وواضح أن العامرى — فى نظرته إلى الفقه — متأثر بأبى حنيفة ، ولعل لحياته فى بخارى واتصاله بآل سامان ووزرائهم أثرا فى ذلك ؛ (فضلاً عن أنه من الطبيعى أن يجب فيلسوف بفقيه يدعو إلى استعمال الرأى) . وقد روى المقدسى فى « أحسن التقاسيم » ص ٣٣٩ أن آل سامان كان « ميلهم إلى مذهب أبى حنيفة » . وانظر ما سبق فى المقدمة ص ٣٦ — ٣٨

(١) انظر ماسبق فى المقدمة : ص ٤٠ — ٤٢

(٢) فى الأصل : « قناعته » .

قد يفسد من جهة صاحب المادة ، كما يفسد من جهة صاحب الصورة فلا يَحْمِله اللَّهَجُ بطلب الغرائب من الأخبار على سماع الحديث من غير الثقات ، ولا يَحْمِله حب التقليد لأئمة المحدِّثين على استشعار البغض لصناعتى الفقه والكلام ؛ فإن صناعته حِفظيّة ، وقبالتها صناعة فكرية .

وأما الذى يُستصلح به صناعة الكلام[1] فهو أن يكون المنتمى إليها — مع عرفانه أبواب المقاييس ، ومُثل الاجتهاد ، وتأليف المقدمات لاستخراج النتائج — مستبصراً فى اعتقاده ، متحققاً لمذهبه ، مستنكفاً عن اتباع أشياخه بحسن الظن ، متعففاً عن التدليس عند لزوم الحجة ، مُتَوَقِّياً عن التدرُّج إلى المغالبة والاستعلاء على الخصم بحسب الاستطالة ؛ فإنه متى لم يأخذ[2] نفسه به يوشك أن يصير مثيراً للفتنة ، فيخسر به الدنيا والآخرة .

وأما الذى يستصلح صناعة الفقه فهو أن يكونَ المنتمى إليها — مع تحققه لقَوىِّ الأخبار : أعنى الخبر المتواتر ، وخبر الآحاد ، والخبر المُجْمل ، والخبر المُفَصَّل ؛ وتحققه لقَوىِّ الإجماع : أعنى الإجماع العامّى ، والإجماع الخاصّى ، والإجماع النَّقْلىّ ، والإجماع الغرَضِىّ — شديدَ الحذر من استعمال الحِيَل فى وجوه الفتاوى ، غيرَ متطلب للرُّخَص فيما يعرض من الحوادث ، بل يكون فيها إلى التوقف والإحجام ، أسرع منه إلى التقحّم والإقدام ؛ فإنه يحكم فى دماء المسلمين وأموالهم وفروجهم ، وهى أمانة عظيمة قد التزمها ، ومؤونة شاقة [١١ ا] قد انتصب للوفاء بها .

ثم من الواجب على أرباب الصناعات الثلاثة ألا يحمل أحداً فرطُ الإعجاب بنفسه وبصناعته على الاستخفاف بما سواه ، وألاَّ يحمله الاغترار بما أوتيه من المهار فى خاصّىِّ صناعته على الخوض فيما ليس هو من شأنه ، بل يعمل على تفويض كل صناع إلى أربابها ، ويُوَفِّى العارفين بها ، والمتقدمين فيها ، أبلغ حقوقهم من التبجيل والتعظيم

(١) فى الأصل : « أهل صناعة الكلام » .

(٢) فى الأصل : « يؤاخذ » .

وألاَّ يكابرَ ما أوجبه العقل الصَّريح لمحبة التقليد ، وخصوصاً لمنْ لا يُشْهد له بالعصمة ، فإن الحقّ لا يُعرف بالرجال ، بل يُعرف بنفسه[1] ، فيُعْلَمَ من أصابه و يُعْرَف من أخطأه ، وأن يتأدَّب بأدب الإمام الأجلِّ على بن أبى طالب — كرَّم الله وجهه — حيث قال : « العلم كثير فخذوا من كل شىء أحسنه »[2] ، وإليه يرجع قوله تعالى : « فَبَشِّرْ عِبَادِ الذين يَسْتَمِعُون الْقَوْلَ فيَتَّبِعُون أَحْسَنَه ، أولئكَ الَّذِينَ هَدَاهُم الله ، وأولِئكَ هُمْ أُولُو الأَلْبَابِ »[3] .

(١) قارن الغزالى : « المنقذ من الضلال » (تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، ص ١٠٨) حيث انتقد من يسميهم « ضعفاء العقول » ، وذلك لأنهم : « يعرفون الحق بالرجال ، لا الرجال بالحق . والعاقل يقتدى بقول أمير المؤمنين على بن أبى طالب — رضى الله عنه — حيث قال : لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرفْ أهله » وقارن الغزالى أيضا فى « تهافت الفلاسفة » ، (تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، ص ٦٢) حيث روى أن أرسطو خالف أستاذه أفلاطون: « ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق ، والحق صديق ، ولكن الحق أصدق منه » .

(٢) سيأتى الاستشهاد بهذا القول على أنه حديث . انظر : الفصل العاشر .

(٣) سورة الزمر : ١٧ . وسيأتى الاستشهاد بهذه الآية مرة أخرى فى معرض الاستفادة من الثقافات الأجنبية . (انظر : الفصل العاشر) . وقد استشهد المبشر بن فاتك فى مقدمة كتابه « مختار الحكم » (تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ١) بهذه الآية وبحديث « العلم كثير » ، واتخذها مقياساً لاختياره من أقوال الحكماء .

الفصل الرابع

القَوْلُ فِي مَعْرِفَةِ أرْكانِ الدِّين

إنَّ الحقَّ مُتَاحٌ لمن أراده وأحبَّ أن يَنْطِقَ به ؛
لكنْ للنفوس أوطارٌ تُؤْثَر على طلب الأجر .
ولا بُدَّ للفهم من قَادح ، وللمنطق من واعٍ ؛
وإذا لم تُلْقَح العقول بالتذكرة لم يَحْسُن الصَّواب منها .
وعلى السبيل إلى الله أعلامٌ ظاهرة ، وشواهدُ واضحة ؛
ولن يَذْهَبَ عن الحق من سَعى بصدق نية فى طلبه .

* * *

وإذْ عرف هذا ، وقد كان سبق القول منا بأن مدار الدين يكون متعلقاً بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والمَزاجر ؛ فغير بعيد أن يعلم العاقل بأدنى الرويَّة أنه ليس ولا واحد من الأديان الستة التى لها خطط وممالك ، وهى المذكورة بقوله تعالى : « إنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ، وَالَّذِينَ هَادُوا ، وَالصَّابِئِينَ ، وَالنَّصارَى ، وَالمَجُوسَ ، والَّذِينَ أَشْرَكُوا ؛ إنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ »[1] — إلاَّ وله اعتقادٌ بشىء يجرى

(١) سورة الحج : ١٧ ، وانظر سورة البقرة : ٦٢ ، وسورة المائدة : ٦٩ .

سعيه إليه ، ومنهجٌ فى العبودية يتحرى بالتزامه إقامةَ الطاعة ، وأوضاعٌ فى المعاملات ينتظم بها معاشُهم ، ورسومٌ فى المَزَاجر يَتَحَصَّنُ بها عن البَوائق والأشرار . وأن الواجب عليه أن يتحقق رجحانَ ما يُؤْثِرُه من الأبواب الأربعة على ما يَزُنُّه[1] منها، لا بحسب الاقتداء بالسلف بل بمقتضى العقل الصريح ، وأن يتأمل فيه معنى قول الله تعالى : « وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا : إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ ، وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ . قَالَ : أَوَ لَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ ؟ [١١ ب] قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ . فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ ، فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ »[2] .

وإذْ كان هذا أمراً يَقْرُبُ على العقل تناوُله والوقوفُ على صدقه ، فمن الواجب أن نَصِفَ الأركانَ التى عليها مدار كل واحد من هذه الأقسام الأربعة : أعنى الأركان الاعتقادية ، الأركان العبادية ، والأركان المعامَلية ، والأركان المَزاجريَّة ، ليتمكن به المتدين من مقابلة كل ركن مما[3] يدين به بنظيره الذى أَطَّرَحَهُ من الأديان ، فنقول :

أما الاعتقادات فمدارها عند ذوى الأديان الستَّة لن يكونَ إلاَّ على أركان خمسة وهى : الإيمان بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر . قال الله تعالى : « وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً »[4] .

وأما العبادات [فمدارها] أيضا عند ذوى الأديان الستة لن يكون إلاَّ على أركان خمسة وهى : العبادة النَّفْسَانِيَّة كالصلاة ، والعبادة البدنية كالصيام ، والعبادة المالية كالزكاة ، والعبادة الملكية كالجهاد ، والعبادة المشتركة من هده الأربعة كالحج ، فإن الله تعالى يقول : « وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكاً »[5] .

---

(١) فى الأصل : « يزينه » .
(٢) سورة الزخرف : ٢٣، ٢٤ ، ٢٥ وفى الأصل : « قُل أو لو جئتكم » .
(٣) فى الأصل : « ما » .
(٤) سورة النساء : ١٣٦
(٥) سورة الحج : ٣٤ ، وانظر نفس السورة : آية ٦٧ .

وأما المعاملات فمدارها أيضًا عند ذوى الأديان الستة لن يكون إلاَّ على أركان خمسة وهى : المعلومات كالبيع والإجارة ، والمناكحات كالتزوج والطلاق ، والمخاصمات كالدعاوى والبيِّنات ، والأمانات كالودائع والعوارى ، والتركات كالوصايا والمواريث .

وأما المزاجر فمدارها أيضا عند ذوى الأديان الستة لن يكون إلاَّ على أركان خمسة وهى : مزجرة قتل النفس كالقَوَد والدِّية ، ومزجرة أخذ المال كالقطع والصلب ، ومزجرة هتك السِّتر كالجلد والرجم ، ومزجرة ثلب العرض كالجلد مع التَّفسيق ، ومزجرة خلع البيضة كالقتل عن الرِّدَّة .

فقد ظهر إذن أن الأركانَ الأُوَلَ للأديان الستة بالغٌ عددها عشرين ، وأن الواجب على كل من أحب أن يكونَ عارفا بفضل الملة الحنيفيَّة على الملل الأُخر أن يقيس واحداً واحداً بما اشتملت عليه منها بالذى هو نظيره من المُرَتَّب تحت الأديان الأخر ، ويُحَكِّم عقله فى التمييز بين الأشرف والمشروف ، ليتوصَّل به إلى درجة المستبصرين ، ويوقن أنه قد أصبح بمزيَّتها من الكرامة الإلهيَّة بالقسط الأوفى ، وخصوصًا إذ قال لمحمد عليه [الصلاة و] السلام : « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلعَالَمِينَ »[1] .

وإذْ عرف هذا فمن الواجب أن نعلم أن أفضل أصناف الأركان الدينيَّة هى الخمسة [١٢ ا] الواقعة تحت جنس الاعتقادات ؛ فإنها معدودة من حيِّز العلم ، والأصناف الأُخر هى معدودة من حيِّز العمل . وليس يُشَكُّ أنَّ نسبة العلم إلى العمل مضاهية لنسبة[2] العِلَّة إلى المعلول ، أو لنسبة البدء إلى التمام . والشيء متى فسدت علته واختل بدؤه لم يلحقه الصلاح أبدا ، والشيء إذا بطل تمامه فقد لحق الخللَ بدؤه لا محالة[3] .

ولهذا ما وُجِدَ أمتن أسباب الوِلاَية ، وأبلغ دواعى العصمة ، اتفاقُ الاعتقادات التى لها تُبْذَل المهجُ والأرواحُ ، ولأجلها تُحتَمَلُ المِحَنُ والمَشَاقُّ ؛ حتى إن الرجل قد يكون موْسُوماً بطهارة الأخلاق ، وبالعفَّة والسَّدَاد ، ولا يُلتفت إلى فضائله ،

---

(١) سورة الأنبياء : ١٠٧ .
(٢) وردت كلمة : « لنسبة » مكررة فى الأم
(٣) انظر المقدمة ص ٢٤ — ٢٥ .

إذا كان مدخول العقيدة ، بل تُنفى عنه صفة العدالة ، ويُنَزَّلُ مَنْزِلة الفجار فى الشهادة ، ومنزلة الأباعد فى الميراث ، ومنزلة السِّفْل فى المنا كح .

ثم الذى يَتْبَعُ الأركانَ الاعتقادية فى شرف الرُّتبَة أركانُ العبادات ؛ فإنَّها أمارات الشكر للنعمة ، وسِمات الخضوع والطاعة . ولعلوِّ منزلتها توجد [عند] أهل الأديان مختصة بفضل الإجلال ؛ فإن واحداً من الملوك لو أقدم على تعطيل حد من الحدود لما وَجدَ عند أهل الإسلام من الاستعظام لأمره ما يوجد عند إهماله جمعةً من الجمع . وكذا حال النصارى فى تركه[1] سُنّةَ المَعْمُودِيَّة[2] ، وحال اليهود فى تحليله حُرْمَةَ السبت[3] .

ثم الذى يتبع الأركانَ العباديَّة فى شرف الرتبة أركانُ المعاملات ، ثم من بعدها أمر المَزَاجِر .

* * *

(١) فى الأصل : « ترك » .

(٢) المعمودية (أو التعميد) من اهم الطقوس فى الديانة المسيحية ، وتكوِّن هى والعشاء الربانى الركنين الأساسيين للشعائر المسيحية . ومنذ بداية المسيحية كان هذان الركنان من أهم مظاهر الحياة المسيحية . وتقوم ممارسة المعمودية على أساس أن يوحنا المعمدان قد عمَّد المسيح نفسه فى نهر الأردن (كما كانت المعمودية إحدى العادات اليهودية) . وطريقتها أن يُغمس ، أو يُرَش ، الجسم أو جزء منه ، فى الماء ، ثم يضع رجل الدين — الذى يقوم بها عادة — يديه على جسم المعمَّد . ولها مدلولات روحية كثيرة تختلف باختلاف مذاهب المسيحيين . انظر عن المعمودية بالتفصيل :
J. G. Davies : « Christianity : The Early Church » : C. E. L. F. (ed. by R. C. Zaehner) PP. 79 ff .

(٣) للدلالة على مدى حرمة السبت عند اليهود انظر « العهد القديم » سفر الخروج ٣١ : ١٤ — ١٨ : « فتحفظون السبت لأنه مقدس لكم . من دنسه يقتل قتلا . إن كل من صنع فيه عملا تقطع تلك النفس من بين شعبها . ستة أيام يصنع عمل ، وأما اليوم السابع ففيه سبت عطلة مقدس للرب . كل من صنع عملاً فى يوم السبت يقتل قتلا . فيحفظ بنو إسرائيل السبت ليصنعوا السبت فى أجيالهم عهدا أبداً ؛ هو بينى وبين بنى إسرائيل علامة إلى الأبد . لأنه فى ستة أيام صنع الرب السماء والأرض ، وفى اليوم السابع استراح وتنفس » . وقارن الشهرستانى : « الملل والنحل » ٢/ ٢٠ . وانظر أيضا : Z. Werblowsky : « Judaism » Ibid P. 30,32

وقبل أن نشرع فيما وعدناه من مقابلة ركن ركنٍ مما يترتب تحت المِلَّة الحَنِيفِيَّة بنظيره من المُرَتَّب تحت الأديان الأُخَر ، يجب أن نقدم مقدمة فنقول :

إن تبيان فضيلة الشيء على الشيء بحسب المقابلات بينهما قد يكون صواباً وقد يكون خطأ .

وصورة الصواب معلقة بشيئين :

أحدهما : ألاَّ يُوقِع المُقَايَسَةَ إلا بين الأشكال المتجانسة ، أعني ألا يَعْمَدَ إلى أشرف[1] ما في هذا فيقيسَه بأرذل ما في صاحبه ، ويَعْمَدَ إلى أصل من أصول هذا فيقابله بفرع من فروع ذاك .

والآخر : ألاَّ يَعْمَدَ إلى خَلَّةٍ موصوفة في فرقة من الفرق ، غير مستفيضة في كافَّتها ، فينسبها إلى جملة طبقاتها .

ومتى حافظ العاقل في المقابلة بين الأشياء على هذين المعنيين فقد سهل عليه المأخذ في توفية حظوظ المتقابلات ، وكان مُلاَزِماً للصواب في أمره[2] .

والله وليُّ الصُّنع والخِيرَة .

(١) في الأصل : « شرف » .

(٢) انظر ماسبق في المقدمة عن منهجه في المقارنة ص ٤٤ ـ ٤٥ ، وانظر أيضا ص ٦٠ .

الفصل الخامس

[١٢ب] القَوْلُ في فَضِيلَةِ الإسْلَامِ بِحَسَبِ الأرْكَانِ الاعْتِقَادِيَّة

إنَّ الدِّينَ كريمُ الصحبة ، يُعِزُّ من لجأ إليه ، ويستر عيوب من اتصل به ، مع ما يُذْخَرُ له فى عاقبته من الغِبطة الأبديَّة .

وكما أنَّ من عَدِمَ العقلَ لم يزده السلطان عِزًّا ، كذا من عَدِمَ الإيمانَ لم تزده الرواية حكمة .

والعَوَامُّ يقصدون الحسنات فيخطئونها ، لجهلهم بشروطها ، والفُجَّار يقصدون السَّيئات فيرتكبونها ، للشَّرَارَةِ التى قد ارْتَضَعُوهَا ، فقد جمعهما تَنَكُّبُ الحسنات ، وأَحَّدَهُمَا رداءة القصْد لتعاطى الشر .

فنحن إذن جُدَرَاء بأن نسأل واهب العقل أن يرشدنا إلى طريق الفضل ، لنلاحظ الحقائق بنور الحق[1] .

* * *

(١) لاحظ ربط العامرى بين ملاحظة « الحقائق » ونور « الحق » سبحانه . وانظر ماسبق أن قرره — ص ٩٣ — من أن الهدف الاسمى للإلهيات هو « التحقق للأول ، الفرد ، الحق » . وقارن وصف الكندى للفلسفة الأولى بأنها « علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » . (« رسائل الكندى الفلسفية » ١/٩٨) . وانظر ماسبق فى المقدمة ص ٣٠ — ٣٢ .

وإذْ تقرر هذا ؛ وقد ذكرنا أن اعتقادات المتدِّينين راجعة كلُّها إلى الأركان التى هى : الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وأن الواجب علينا أن نقابل كلَّ واحد مما أسَّسته المِلَّة الحنيفيَّة منها بنظيره من الأديان ؛ ليتَّضح به شرف الإسلام عليها — فمن الواجب أن نصرف السَّعى إليه .

وأن نبدأ أولا بإثبات الصانع فنقول :

إنَّا لم نجد أهل دين من الأديان عُنُوا[1] بتقديم المقدمات العقليَّة ، لاستخراج النتائج النظرية ، فى استخلاص توحيد الله تعالى من شُبُهات المعاندين ، ومغالطات المغالطين — ما عُنى به متكلمو الإسلام[2] ؛ فإنهم بلغوا فيه مبلغا شهد[3] المعنيون بالفلسفة ، والمحققون من ذوى الحكمة ، على تقدم شأوِهم فى تحصيل الحق منه ، وسلامتهم عن التشبيه[4] الذى اعتقده اليهود ، والتثليث[5] الذى اعتقده النصارى ؛

---

(١) فى الأصل : « عنيت » .

(٢) انظر المقدمة ص ٣٨ — ٤٠

(٣) فى الأصل : « شهدت » .

(٤) من المعروف أن « العهد القديم » حافل بالتعبيرات التى تنسب إلى الله صفات ودوافع إنسانية . وهذا النوع من التعبيرات يطلق عليه — فى دراسة الأديان — مصطلح : « Anthropomorphism » ويعرف فى علم الكلام الاسلامى باسم « التشبيه » . وقد تحدث الشهرستانى فى « الملل والنحل » ١ / ١٥٣ عن المشبِّهة فى الاسلام وأخبارهم التى وضعوها ونسبوها إلى النبى ، وقال إن « أكثرها مقتبسة من اليهود ؛ فإن التشبيه فيهم طباع ؛ حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة ، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه ، وإن العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد ، وإنه ليفضل من كل جانب أربع أصابع » . كما أشار إلى أن « التوراة ملئت من المتشابهات ؛ مثل الصورة أو المشافهة والتكلم جهرا ، والنزول عند طور سيناء انتقالا ، والاستواء على العرش استقرارا ، وجواز الرؤية فوقا ؛ وغير ذلك » انظر جـ ٢ / ١٢ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٢ .

(٥) عن مشكلة التثليث فى المسيحية وتاريخها وتطورها ووجهات النظر فيها ؛ انظر :

J. G. Davies : « Christianity : The Early Church » C.E.L.F. .PP. 69 ff .

C. S. Lewis : « Mere Christianity » P. 127.

G. Parrinder : « Jesus in the Quran » PP. 132 ff.

والدكتور أحمد شلبى : « المسيحية » ص ٩٠ وما بعدها . وقارن الشهرستانى : « الملل والنحل » ٢ / ٣٤ ، ٤٠ ، ٤٧ .

والضد[1] الذى اعتقده المجوس ، والشرك الذى اعتقده عبدة الأوثان[2] . حتى جرّدوا القول بالتصريح فقالوا : « تَعَالَوْا إلى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ : أَلاَّ نَعْبُدَ إلاَّ اللهَ ، وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً ، وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ »[3] . ثم أجْرَوْا كلمة الإخلاص فى دعائهم ، حتى إنك تجد العَمَلَة والصُّنَّاع والمُحَارِبَة والحرَّاثين يَتَنَادَوْن بها فى البرّ والبحر ، والسَّهل والجبل ، ليلاً ونهارا ، ومساء وصباحا ، مُصَدِّقين به لما وُصِفُوا فى الكتب المنزَّلة بأنهم يملأون الأرض تهليلاً وتسبيحا ، وتكبيراً وتحميدا . وأهل سائر الأديان لا يذكرونها إلا بالفُرْطِ النادر . وذلك قوله تعالى : « وأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى ، وكَانُوا أَحَقّ بِهَا وأَهْلَهَا »[4] .

* * *

وإما إثبات الرسل[5] فإن أحداً من أهل الأديان الستة لم يَسْلَمْ فى طرفى الغُلُوِّ والتقصير فى شأنهم إلا الإسلاميون :

أما الغلوّ فما ادعته النصارى فى عيسى .

---

(١) يشير إلى الثنائية « Dualism » الموجودة فى الزرادشتية ، وخاصة الزرادشتية كما كانت فى الدولة الساسانية وعند ظهور الاسلام ؛ حيث اتخذت الثنائية فيها صورة واضحة وحاسمة بين أهورامزدا (أو أهرمزد) وأهريمان ، أو بين مبدئى الخير والشر ، والنور والظلام عن هذه الثنائية بالتفصيل ، وعن تصورها عند زرادشت نفسه ثم تطورها من بعده ، انظر :
R. C. Zaehner : « Zoroastrianism » C.E.L.F, PP. 210 - 12, 219-22.
« The Teachings of the Magi » PP 17 ff.

(٢) قارن الخوارزمى : « مفاتيح العلوم » ص ٣٩ — ٤٠ ؛ حيث يقرر أنّ من أصول الدين التى كان يتكلم فيها المتكلمون : « القول فى حدوث الأجسام ، والرد على الدهرية الذين يقولون بقدم الدهر ، والدلالة على أن للعالم محدثا وهو الله تعالى ، والرد على المعطِّلة وأنه عز وجل قديم عالم قادر حىّ وأنه واحد ، والرد على الثنوية من المجوس والزنادقة ، وعلى المثلثة من النصارى ، وعلى غيرهم ممن قالوا بكثرة الصانعين ، وأنه لا يشبه الأشياء ، والرد على اليهود وعلى غيرهم من المشبهة ، وأنه ليس بجسم ، وقد قال كثير من مشبهة المسلمين بأنه جسم ؛ تعالىْ الله عما يقولون علوا كبيرا » .

(٣) سورة آل عمران : ٦٤ .

(٤) سورة الفتح : ٢٦ .

(٥) للكندى « رسالة فى تثبيت الرسل عليهم السلام » انظر : « الفهرست » ص ٢٥٩ .

وأما التقصير فبجحود اليهود نبوَّةَ إبراهيم ، والاقتصار من وصفه على أنه كان رجلا صالحا ، ونسبتهم لوطا إلى الفجور ببنتيه[١] فى حال السُّكر[٢] .

وأهل الإسلام سَلِمُوا عن ذلك ، وقالوا فى الأنبياء كلهم: إنهم عباد الله مُصْطَفَوْنَ، وخِيارٌ مَعْصُومُونَ[٣] . ثم رُؤوا[٤] تجمع كلمة الشهادة وصف نبيهم بالعبودية والرسالة ، تَحَرُّزاً عن أبواب الزلل ؛ حتى إن الخلفاء الذين هم أئمة الدين ليسوا يفتتحون كتبهم إلا بقولهم : « من عبدالله فلان أمير المؤمنين » ؛ بل جرَّدوا القول فيهم بأن قالوا : « آمَنَّا بِاللهِ ، وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا ، وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ ، وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى ، وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ ؛ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ ، وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ »[٥] .

* * *

وأما إثبات الملائكة[٦] فإن أحداً من أهل الأديان الستة لم يَسْلَمْ من العقائد السقيمة فيهم ، ماخلا الإسلاميين :

---

(١) فى الأصل : « ببنته » . وهما ابنتان طبقا لسفر التكوين . انظر التعليق التالى .

(٢) انظر سفر التكوين ١٩ : ٣٠ — ٣٨ : « وصعد لوط من صوغر (بعد إهلاك سدوم) وسكن فى الجبل وابنتاه معه ؛ لأنه خاف أن يسكن فى صوغر . فسكن فى المغارة هو وابنتاه . وقالت البكر للصغيرة : أبونا قد شاخ ، وليس فى الأرض رجل ليدخل علينا كعادة كل الأرض . هلمَّ نسقى أبانا خمرا ونضطجع معه ؛ فنحيى من ابينا نسلا . فسقتا أباهما خمرا فى تلك الليلة ، ودخلت البكر واضطجعت مع أبيها . ولم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها . وحدث فى الغد أن البكر قالت للصغيرة : إنى قد اضطجعت البارحة مع أبى . نسقيه خمراً الليلة أيضا . فادخلى اضطجعى معه ؛ فنحيى من أبينا نسلا . فسقتا أباهما خمرا فى تلك الليلة أيضا . وقامت الصغيرة فاضطجعت معه . ولم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها . فحبلت ابنتا لوط من أبيهما . فولدت البكر ابنا ودعت اسمه مؤاب ، وهو أبو المؤابيين إلى اليوم . والصغيرة أيضا ولدت ابنا ودعت اسمه بَن عمى ، وهو أبو بنى عمُّون إلى اليوم »

وقارن المسعودى : « مروج الذهب » ١ / ٢٢٠ .

(٣) يشير إلى سورة ص آيات ٤٥ — ٤٨ : « واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق ويعقوب أولى الأيدى والأبصار . إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار . وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار . واذكر إسماعيل واليسع وذا الكفل وكل من الأخيار » .

(٤) فى الأصل : « رووا » .

(٥) سورة البقرة : ١٣٦ .

(٦) عن الملائكة فى الاسلام وغيره من الأديان انظر التهانوى : « كشاف مصطلحات الفنون » ص ١٣٣٧ وما بعدها .

وذلك كادعاء عبدة الأوثان بأنهم بنات الله[1] .

وادعاء الثنوية والمجوس ما يذكرونه لهم من الرفعة الإلهية[2] .

وادعاء اليهود أن الواحدَ فالواحدَ منهم قد يجوز أن يرتكبَ الكفرَ ، وأن يعاقبه الله — تعالى جَدُّه — بالمسخ .

فأما أهل الإسلام فقد جرَّدوا القول فيهم بأنهم عبادالله « مُكْرَمُون، لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ ، وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ »[3] .

* * *

وأما إثبات الكتب فإن ديناً من الأديان لن يخلوَ عنه ؛ فإن الرسالةَ والرسولَ من المضاف ، ومن شأن كل نبي أن يُعرِّف عن الله ويعبِّر عنه ما يوحيه إليه بحكم الرسالة : فالكتب السماوية[4] وإن كانت كلها جليلة القدر كما قال الله تعالى : « فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ ، فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ ، مَرْفُوعَةٍ [مُطَهَّرَةٍ »] [5] — فالذي استجمعه القرآن

---

(١) انظر المسعودي : « مروج الذهب » ١ / ٣٠٩ حيث يقرر أن بعض العرب كانوا يعبدون الملائكة ، ويزعمون أنهم بنات الله ، وأنهم كانوا يعبدونها لتشفع لهم إلى الله ، وهم الذين أخبر الله عنهم بقوله تعالى : « ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون » ، وبقوله : « أفرأيتم اللات والعزى ، ومناة الثالثة الأخرى . ألكم الذكر وله الأنثى . تلك إذن قسمة ضيزى » . وقارن أبو المعالي : « بيان الأديان » ص ٢١ حيث قرر ما قاله المسعودي . أمَّا الشهرستاني فينسب إلى بعض الصابئة أنهم ذهبوا إلى أن الملائكة إناث ، كما يحكي أن من العرب من كان « يصبو إلى الملائكة فيعبدهم ، بل كانوا يعبدون الجن ، ويعتقدون فيهم أنهم بنات الله » انظر « الملل » ٢ / ١٢٦ ، ٣/٢٧٢ — ٢٧٣ . وانظر سور النحل : ٥٧ ، والاسراء : ٤٠ ، والصافات : ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٣ ، والزخرف : ١٦ ، ١٩ ، والنجم : ٢٧ .

(٢) تخلص زرادشت في ديانته من كل الآلهة الايرانية القديمة ؛ فيما عدا أهورامزدا ، الذي اعتبره الرب الحكيم وإله الخير والنور . ولكن لم يمض وقت طويل على موت زرادشت حتى عاد كثير من تلك الآلهة القديمة إلى الزرادشتية في صورة ملائكة . وهي وإن لم توضع في مكانة تساوي مكانة أهورامزدا نفسه ؛ فقد عظمت واعتبرت « يزتان » ؛ أي مخلوقات تستحق العبادة ، أو ملائكة . وكانوا — بهذه المثابة — يقتربون كثيرا من مكانة الإله ، ويكادون يغتصبون وظائفه . انظر :

R. C. Zaehner : (1) « Zoroastrianism » C.E.L.F. PP, 209,210,220 .

(2) « The Teachings of the Magi » P. 12.

(٣) سورة الأنبياء : ٢٦ ، ٢٧

(٤) في الأصل : « السمائية » .

(٥) سورة عبس : ١٣ ، ١٤ .

من الفضيلة فى صورة الخطاب ، ومن الفضيلة فى نظم الألفاظ ، ومن الفضيلة فى تأليف المعانى ؛ هو شىء باَين به الكتب[1] :

فأما صورة الخطاب فلأنه على هيئة تدلّ على أنه خطاب خارج عن ملِك مقتدر لخَوَلِه وعَبِيده ، فيما يجب أن يلقيَه إليهم من عزائم أمره ونَهيه ، ووعظه وزجره ، ووعده ووعيده .

وليست الحال فى سائر الكتب الأُخر كذلك ، بل الخطاب منه خارج على هيئة مُضَاهِيَة لكلام رجل حكيم ، أنبأ عن حكمته بألفاظه وعبارته ، ونسب بعض تلك المخاطبات إلى ربّه .

وأما نظم[2] الألفاظ فلأنه خرج على مثال أظهره لأهل المعرفة بوجوه التأليف أنه غيرُ مشابه لما ابتذله البشر فيما بينهم [١٣ ب] ، وأنّ من رام أن يزيد فيه عدة آياتٍ أعجزه عجيبُ رَصفه ، وافتضح عند أهل البصيرة .

وليس كذلك حال الكتب الأُخر .

وخليق أن يرجع إليه قول الله تعالى : «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ، لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ »[3] .

وأما تأليف المعانى فإنه خرج مخرجاً عجيباً ؛ يجتمع فى الجزء منه الشبيه بما هو موجود فى الكل ، أعنى أنه لا يقرأ الإنسان منه عدة آيات إلا وقد ورد منه على الأبواب الاعتقاديّة ، [والأبواب العباديّة]، والأبواب المعاملية، والأبواب الزجرية، بل وعلى الأبواب الأدبية العقلية ، وأخبار الأمم الماضية ؛ على بلاغة مُيسَّرة للذكر ، ووَجَازَة مُسَهِّلة للحفظ ، ومعانٍ لو بُسطت لاستغرقت الأَخْلاَدَ والطّوامِير .

---

(١) انظر المقدمة ص ٥٦ — ٥٨

(٢) فى الأصل : « نظر » .

(٣) سورة فصلت : ٤١ ، ٤٢ .

وليس هكذا حال سائر الكتب ؛ بل هى مبسوطة كمعانٍ مقسومة .

* * *

وأما إثبات المعاد(1) فالذى يعتقده الإسلاميون متى أضيف إلى سائر ما يعتقده أهل الأديان ، وحُكِّم العقل فيه ، ظهر فضله :

فإن بعضا منهم يعتقدون القول بالتناسخ(2) .

وبعضهم يعتقد أن انقلاب النفس إلى حالة الضياء والنور هو الثواب ، وانقلابها(3) إلى ضِدِّه هو العقاب .

---

(١) تناول العامرى موضوع « المعاد » بالتفصيل فى كتابه « الأمد على الأبد » . (وقد قمت بدراسته وتحقيقه ، وأعده للنشر قريبا إن شاء الله) . ويقول فى مقدمته (ورقة ١٧٦ أ) : « ثم علمت أن معرفة الانسان بحاله بعد موته ، وعقيب مفارقة روحه لجسده ، إلى أن يُحشر فى القيامة ، ويُبعث فى النشأة الآخرة ؛ يعد مما لا يعذر العاقل فى جهله ، ويستحب أن يوقف على كنهه . وليس يوجد لطبقات المصنفين كتاب يتضمن تحقيق هذا الفن . وقد كثرت فيه شبهات الملحدين ، واعتراضات الطبيعيين ، وشكوك المتكلمين ، ومطاعن أعداء الدين ـ استخرت الله تعالى فى تصنيف مجرَّدٍ لنعته ، مؤيد بالأدلة الواضحة الصادقة عليه ، وسميته كتاب الأمد على الأبد » .

(٢) تناسخ الأرواح : « Transmigration of Souls » أو « Metempsychosis »

(وهو الاعتقاد بأن الروح تنتقل من جسم إلى آخر ؛ سواء كان جسم إنسان أو حيوان أو نبات) كان بعض آراء فيثاغورس التى تسرَّبت — فى شكل أسطورى — إلى فلسفة أفلاطون . انظر محاورة « فيدروس » ٢٤٩ ، و « الجمهورية » ١٠ / ٦١٤ (Phdr. 249 Rep X. 614)

وانظر البيرونى : « تحقيق ما للهند من مقولة » ص ٣٨ حيث يقول : « كما أن الشهادة بكلمة الاخلاص شعار إيمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية ، والاسبات علامة اليهودية ؛ كذلك التناسخ علم النحلة الهندية ؛ فمن لم ينتحله لم يك منها ، ولم يُعدّ من جملتها » كما أشار البيرونى فى كتابه السابق ص ٤١ إلى أن مانى نفى من « إيرانشهر » فدخل أرض الهند ونقل التناسخ منهم إلى نحلته . ويحكى البيرونى (ص ٤٩) تقسيم بعض المتكلمين للتناسخ إلى أربعة أنواع : نسخ ، ومسخ ، وفسخ ، ورسخ ؛ مع تعريفاتها . (وقد ذكر أبو المعالى فى « بيان الأديان » ص ٢٩ هذه الأنواع وتعريفاتها مع تعديل طفيف) وقارن الشهرستانى : « الملل » ٣ / ٣٥٨ حيث يرى أنه « ما من ملة من الملل إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ ، وإنما تختلف طرقهم فى تقرير ذلك . فأما تناسخية الهند فأشد اعتقادا فى ذلك » . وانظر أيضا « الملل » ٢ / ٩٤ ، وعن التناسخ عند مانى انظر : كريستنسن « إيران فى عهد الساسانيين » ترجمة الدكتور يحيى الخشاب ص ١٨١ — ١٨٢ .

(٣) فى الأصل : « انقلابه » .

وبعضهم يعتقد أن تخلص الأرواح من الأجساد هو الثواب ، وضده هو العقاب[1].

ثم الذى بُنِيَ عليه الإسلام هو :

أن العالم مُنْقَضٍ[2] بالساعة التى هى « آتِيَةٌ[3] لاَ رَيْبَ فِيهَا[4] » .

وأن الله تعالى يعيد الأرواح إلى أجساد الموتى ، على تركيب تَتَّحِدُ به قُوَّتا الحِسّ والعقل ، فتعرف الأنفس بقوة العقل أحوالها التى مضت عليها فى حال الدنيا ، وما اكتسبتْ من حسنة وسيئة ، وتدرك بقوة الحس اللذاتِ التى تتمتع بها ، والآلامَ التى تتعذب بها .

وأن الثواب لا محالة يقع فى جنس المُلِذّ ، والعقاب فى جنس المؤلم ، وأن كيفيتها لن تُدْرَكَ إلا بأن يُجعل لها عِيَارٌ مما شهدته الحواس من أجناس المَلَذَّاتِ والمُؤْلِمَات :

أما فى جنس الملذات : فكالمطاعم ، والمشارب ، والمناكح ، والملابس ، والمناظر المُونِقة ، والروائح الطيبة ، والمسموعات الممتعة ، والخدم الرُّوقة(5) ، والأنس والمحادثة .

وأما فى جنس المؤلمات : فكالمحابس ، والسجون ، والسلاسل ، والأغلال ، والأنكال ، والتحريق بالنيران ، والتعيير من الإخوان .

وأنه لن يجوز أن تكون الأجسام هناك متركبة من الأخلاط الفاسدة ، والأَمْشَاجِ

---

(1) ترى المانوية أن الجسم شر ؛ لأنه مكوّن من المادة ، وأنه لذلك سجن النفس (قارن هذه الفكرة فى أصلها الفلسفى عند أفلاطون فى «الجمهورية» و«القوانين» و « طيماوس » و « فيدو »). والنفس التى تنبعث من الله ، والتى وقعت تحت سلطان المادّة باتحادها مع الجسم ، يوقظها ويخلصها روح من عند الله ؛ فترجع كلية إلى العالم العلوى ، بينما يظل الجسد تابعا تبعية كاملة للعالم السُّفْلى . والمسيح — عند مانى — هو الإله الذى أرسل من عالم النور ليرشد الانسان ، والمسيح هو رائد الأرواح نحو عالم النور . انظر : Zaehner : « The Teachings of the Magi » PP. 18.54.55

وانظر أيضا كريستنسن : « إيران فى عهد الساسانيين » ص ١٧٩ ، ١٨١ .

(2) فى الأصل : « متفض » .

(3) فى الأصل : « أنه » .

(4) سورة الحج : ٧ وانظر سورة غافر : ٥٩ .

(5) روقة : حسان ، جمع رائق .

المتضادَّة ، فإنها لو كانت كذلك لتسلّط عليها البلى والانفكاك[1] .

ثم تكون الحواسُّ المضافة إليها مشاكلةً لها فى الخلوص والبقاء ، فتنال لذّاتها نيلاً روحانيا مُهَذَّبًا عن الثِّقَل والدَّنَس .

[١٤ ا] وذلك قوله تعالى : « وَنُنْشِئَكُمْ فِيمَا لاَ تَعْلَمُونَ »[2] ، وقوله : « فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِي لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ »[3] .

* * *

فهذا هو جمل مايتوصل به العاقل إلى عرفان فضائل الإسلام فى الأركان الاعتقادية على الأديان الأُخر . وقد أومأنا إليها بإيجاز من القول .

والله الموفق .

---

(١) قارن العامرى : « السعادة والإسعاد » ص ١٦٥ : « وقال [أفلاطون] : وإنما يقع الخلود فى النشأة الثانية لثبات الاعتدال ، ولزوال التباغى من الطبائع والنفوس » .

(٢) سورة الواقعة : ٦١ .

(٣) سورة السجدة : ١٧ .

الفصل السادس

القَوْلُ فِي فَضِيلَةِ الإسْلامِ بِحَسَبِ الأَرْكَانِ العِبَادِيَّة

إنَّ أحَقَّ الأديان بطول البقاء ما وُجدت أحوالُه متوسطة بين الشدة واللين ، ليجدَ كل من ذوى الطبائع المختلفة ما يصلح به حاله فى معاده ومعاشه ، ويستجمع له منه خير دنياه وآخرته .

وكل دين لم يوجد على هذه الصفة ، بل أُسِّسَ على مثال يعود بهلاك الحرث والنسل ، فمن المحال أن يُسمى هيِّناً فاضلا .

وذلك مثل ما تَمَسَّكَ به رهابين[1] النصارى من هجران المناكح ، والانفراد فى الصوامع ، وترك طيبات الرزق .

وما يتعاطاه الصدِّيقون[2] من الثنوية من حمل الأنفس على الوِجاء[3] والخِصاء ،

---

(١) فى الأصل « : رهبانية » .

(٢) لعله يقصد طبقة الصديقين ، إحدى طبقات المانوية ، وكان يحرم عليهم مباشرة المهن ، والسعى وراء المال ، وأكل لحم الحيوان ، وطبخ الخضر ، وشرب الخمر ، والزواج ، وألا يملكوا إلا غذاء يوم واحد ، وكساء سنة واحدة . انظر : كريستنسن : « إيران فى عهد الساسانيين » ص ١٨٢-١٨٣ .

(٣) وجأ العجل يجؤه وجئاً ووجاء : دق عروق خصيتيه بين حجرين ولم يخرجهما ، او رضهما حتى تنفضخا ، فيكون شبيها بالخصاء .

ومُلازمة الأصول الخمسة ، التى هى عندهم : الصدق ، والطهر ، والراحة ، والقدس والمسكنة ؛ دون غيرها من حركات العمارة .

وما انتهجه نُسَّاك الهند من إحراق الأجساد ، وتغريقها فى المـاء ، والتَّردِّ من الجبال ، وإهلاكها بالضم[1] والأزْم[2] .

ولو أن الله تعالى أراد بعباده حملهم على إهلاك الأنفس لما علَّمهم صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَه لِتُحْصِنَهم من بَأْسِهِم[3] ، ولما جعل لهم سَرَابِيلَ تَقِيهم الحرّ[4] ، ولما هدا لصنوف العقاقير النباتية ليستشفوا بها من الآلام المُعْترِيَة .

ولعمرى إن الإنسان لن يسلم فى حياته الدنياوِيَّة من تكاف المؤن الشَّاقة فإن جِبِلَّةَ العالم مؤسسة على امتزاج المحابِّ بالمكاره . ولـكن أين نفع ما يُكِدُّ ويُحْمَ مما يُعطِب ويُهْلِك ؟ ! ومتى شُبِّه احتمال ظمأ الهَوَاجر للصوم من السنة فى الش الواحد[5] ، والاغتسال من الجنابة فى السَّبَرَات[6] ، وسَفْرَة يتجشمها عند الطَّ فى مدة عمره لقضاء منسك الحج — [بـ] صيام الرجل أسبوعاً حتى تَثْقِلَ بد الرطوبةُ الغريزِيَّة ، [و] بترك اتخاذ الأهل والوطن لإيثار السياحة فى الأرض ؟ !

* * *

وإذْ تقرر هذا فمن الواجب أن نَصْرف القول إلى ما وعدناه فنقول :

أما العبادة النَّفْسَانِيَّة — وهى الصلاة المشتملة على ذكر الله تعالى ، وإخلا النفس له بالخضوع والخشوع — فشىء تشترك فيه الأديان . غير أن ما يستعمله أ الإسلام منها هو الأفضل ؛ لوجهين : أحدهما الـكمِّيَّة ، والآخر الـكيفيَّة .

---

(١) الضمّ : قبض شىء إلى شىء ومن معانيه الضمور ، ولعله يعنى به قبض الجسد عن الطعام حتى يض

(٢) الأزم : الامساك والحمية . يقال : أزم الرجل عن الشىء أمسك عنه ، ويروى ابن ج فى « طبقات الأطباء » ص ٥٤ أن معاوية (؟) سأل الحارث بن كلدة الثقفى : ما الطب يا حار فقال : الأزم يا أمير المؤمنين . يعنى الجوع . وابن أبى أصيبعة (١ / ١١٠) يضيف إلى ر ابن جلجل أن عمر بن الخطاب سأل الحارث : ما الدواء ؟ فقال : الأزم . يعنى الحمية .

(٣) سورة الأنبياء : ٨٠ : « وعلمناه صنعة لبوس لـكم لتحصنكم من بأسكم » .

(٤) سورة النحل : ٨١ : « وجعل لـكم سرابيل تقيكم الحرّ ، وسرابيل تقيكم بأسكم » .

(٥) لعل التركيب يكون أوضح لو قال : احتمال ظمأ الهواجر للصوم فى الشهر الواحد من السـ

(٦) السَّبَرة (بالفتح) : الغداة الباردة ، وقيل : هى ما بين السَّحر والصباح ، والجمع سَبَر.

أما الكمّيّة فإنها لم[1] تُفْرَضْ من الكثرة فى حيّز الإسراف [١٤ ب] ، نحو صلوات الثنوية ، ورهابين النصارى . ولا أيضا من القلة فى رتبة التقصير ، نحو صلوات المجوس . بل توسّطت بينهما على حدٍّ يتسع للمتدين بها التصرُّف فى أسباب المعاش ، مع قضاء حق التعبُّد ؛ إذ جعل عددها :

أمّا فى النهار فثلاثة : أعنى فى أول النهار ، وأوسطه ، وأخيره . وليس يُشَكُّ أن الثلاثة هى أول عدد يوجد له[2] المبدأ والمنتهى والواسطة . وجعل مبلغ ركعاتها العشرة ، التى هى أول عدد حكمه حكم الواحد فى جنسه .

وأما فى الليل فقد كان المفروض فيه صلاتان ، وكانت الثالثة — أعنى الوتر — مُسْتَحبًّا أداؤها . ثم ألحقت فى الأخيرة بها[3] — فى التأكيد — بالفريضة ، فحصل عدد صلوات الليل بالغاً الثلاثة أيضا ، وأُكْمِلَ عقد ركعاتها بالعشرة أيضا[4] .

فصار الليل والنهار لتعادلهما فى عددها وعدد ركعاتها « خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أن يذَّكَّرَ ، أو أَرَادَ شُكُورًا[5] » .

وأما الكيفية فلأن شيئا من الصلوات لأهل الأديان لم يتناسق أداؤه فى أشكال الخضوع على المبالغة كتناسق صلاة الإسلاميين . وذلك أن أشكال التَّخَاضُع للملوك تنقسم أربعة أقسام :

أحدها : القيامُ بين أيديهم .

والثانى : مُطَامَنَةُ الظهر لهم .

والثالث : تَعْفيرُ[6] الوجه بالأرض .

---

(١) فى الأصل : « لن » .
(٢) فى الأصل : « لها » .
(٣) غير واضحة بالأصل . وما أثبته أقرب ما يكون لرسم الأصل ، والمعنى واضح على أية حال .
(٤) من الواضح أن هذا إسراف من العامرى فى محاولة تحكيم العقل حتى فى عدد الركعات !
(٥) سوره الفرقان : ٦٢ .
(٦) فى الأصل : « تعفّر » .

والرابع : الْجُثُوُّ على الركبتين .

وصلاة أهل الإسلام مخصوصة بِسِمَة الدخول فيها قولاً وعملا : أعنى التكبير مع وضع اليد والاعتقاد بالقلب ، وبِسِمَةِ الخروج منها قولا وعملا : أعنى التسليم مع الألتفات إلى الجانبين .

وهى مَصُونَةٌ عن أنواع الكلام ، وصنوف الأشغال ، لتَنْزِلَ[1] على توفية المقام حقه من التعظيم .

ثم المُتَحَرِّمُ بها يأتى من أركانها الشىء بعد الشىء ، على هيئة شبيهة بخادم تقدم إلى ملك عظيم فوقف بين يديه ، مستشعرا هيبته ، مثنيا عليه ؛ حتى إذا استدناه كفَّر لهُ بمُطَامَنَةِ ظهره ، حتى إذا زاد فى الاستدناء منه عَفَّر وجهه[2] — لفرط الخضوع — بالأرض ، حتى إذا أذن له فى الجلوس جثا على ركبتيه بين يديه ، ملازماً فى أشكاله الأربعة لإقامة حق إحماد الثناء والتمجيد ، على أتم المبالغة .

وليست هذه الفضيلة لشىء من صلوات أهل الأديان الأخر : فإن بعضها ما قد جُعِلَ ذا ركوع بلا سجود ، وإن بعضها ما جُعِلَ ذا سجود بلا ركوع ، وبعضها جُعِل خِلْواً عن سِمَةِ الدخول والخروج : هؤلاء النصارى هم أشد الناس شغفا بهذه العبادة ، ثم حالهم فيها شبيهة بحال قوم قصدوا التنافس بالنغم التى تدعى ألحان البِيَع .

ولو لم يكن للإسلام من المَنْقَبَة فى إقامة هذه العبادة إلا الأذان المعلق حكمه برفع الصوت على المراياة[3] بالتكبيرتين والشهادتين ، وبالدعاء [١١٥] إلى المرغوبين الشريفين — لكان ذلك مما يَكْسِبُ لها مزية راجحة .

بل لو لم يكن لهـا من المَنْقَبَة إلاَّ الجمعة المؤسسة فى كل أسبوع على أن يسمى أهل

(١) فى الأصل : « لتنزل :
(٢) فى الأصل : « بوجهه
(٣) هكذا بالأصل ؟

كل مملكة إلى سُرَّتها ليجتمعوا فى البقعة الواحدة ، ويخرج إليهم سائسهم بشعاره من أبواب الأسلحة ، ويختص لنفسه مرتفعاً يشرف على رعيته منه ؛ فيقبل عليهم بالوعظ والإرشاد ، والوعد والوعيد ، ويُذَكِّرهم بمصالح داريهم . بل يبتدىء بإخلاص الحمد لمُولى النعم ، وبعده الصلاة على أنبيائه عموماً ، ويذكر خاتَمهم[1] فيسلم عليه خصوصاً ، وعلى عامة الراشدين من خلفائه ، وعلى جميع من يكون عليهم من أمرائه خصوصاً ؛ ليشعر القلوبَ هيبتهم ، ويُقَوِّى على طاعتهم ، والقوم مُصْغُون إليه ، لا يجوز لأحد منهم أن يشتغل بشىء من الأحاديث عن التدبُّر لما يَقْرَعُ به مسامعهم ، حتى إذا فرغ من خطبته أقام لطبقات رعاياه تلك العبادة المعظم قدرُها — لـكان ذلك مِمَّا يكسب لهذه الملة شرفا لن يعقل جلال خطره إلا المتحقق لجامع أركان الدين والملك[2] .

وليس لشىء من الأديان الأخر هذه الفضيلة الرفيعة .

فهذا هذا .

* * *

وأما[3] العبادة البدنية — وهى الصيام المشتمل على صورة التَّقَلُّد للأمانة فى أشياء ينجذب إليها الطبع ، والصبر على حفظها مع دواعى النفس إلى الإخلال بها — فشىء تشترك فيه الأديان الستة . وهى شريعة واقعة فى جنس ظَلْفِ النفس[4] عن تناول اللذات الحيوانية ، وعَزْفِها عن الشهوات الجسدانية ، اعترافا بإنه[5] فى حِصادْ[5] الدين ، وتحت حكم الإباحة والحظر ، وأن الواجب عليه أن يقتفى مرضاة مولاه — عَزَّ اسمه — فى التحرج عن تسليم النفس لـكل ما تشتهيه ، وإمراجها فى كافة ما تقترح عليه .

---

(١) فى الأصل : « خاتمهم » .
(٢) انظر المقدمة ص ٤٦ ت ١ ، ص ٤٧ — ٤٩ .
(٣) فى الأصل : « فاما » .
(٤) ظَلَفَ النفس عن الشىء : كفَّها عنه .
(٥) ما فى الأصل غير واضح تماما ، وما أثبته أقرب ما يكون إلى ما فى الأصل .

وكل من تأمَّل سُنَن هذه الأديان فى إقامة هذه الشريعة ، واعتبر وضعها بحسب الـكمية والـكيفية ، علم أنه لا سنة فيها أحسن فى مقتضى العقل من سنة أهل الإسلام :

أما من جهة الـكمية : فلأنه لم يَطُلْ فَيُمِلّ ؛ كصوم الرهابين من النصارى ، والصِّدِّيقين من الثنوية وعبدة الأصنام ، ولم يقصر فَيقِلّ ؛ كصوم المجوس ، إذ ليس هو بصيام على الحقيقة .

وأما من جهة الـكيفيَّة : فإنه لم يُجعل كصوم النصارى والثَّنوية الذين يعتقدون منه تحريم اللُّحمان ، و يسلطون على أنفسهم النُّحُول ، وكصوم اليهود المتفرق فى أيام السنة على صورة لا يوجد لها نظام مستقر ، ولا تعرف أوقاتها إلا خصائصُ علمائها ، بل عُلِّق أمرُها برؤية الهلال الظاهر للأعين ، وجُعِلَ شعارها تطهير النفوس عن جميع ما يُدَنِّسها من الآثام ، وكفُّها عن اللذات الثلاثة : التى هى المأكل والمشرب والمنكح(١) مع الاعتقاد | ١٥ ب | بأنه وإن وجب الإمساك عنها فإنه ليس بمحرَّم عليه ؛ إذ هو مأمور به عند المرض والسفر ، ومرخَّص له فى الإفطار .

ثم جُعِل من رتبته الإنفاق على كل من يتَّصل بحمله مُزَكِّياً ، والقيام فى لياليه مُتَهَجِّداً ، والاعتكاف فى المساجد المأهولة مُتقرِّباً .

ثم خُصَّ لانتهائه عبادة تدلّ هيئتها على عز الدولة ، ونباهة حال المِلّة ، وشرف الجود بالقنية ، وأخذ الحظ من السرور والبهجة ، [بعد] الذى يُسِّر له من الزلفى والقربة(٢) .

وليس للأديان الأخر فى صيامهم مثل هذه الرتبة الحميدة

فهذا هذا .

* * *

---

(١) قارن العامرى : « السعادة والاسعاد » ص ٧٨ ؛ حيث اقتبس تعريف أرسطو للعفة بأنها « التوسط فى شهوات البطن والفرج » ، وأنها لا تكون إلا فى لذات اللمس ؛ وهى لذات الطعام والشراب والنكاح . وقارن أرسطو : « الأخلاق » : E. N. 1118 - a2 ff. ' 24-33

(٢) يقصد عيد الفطر . وقارن ما قاله عن صلاة الجمعة فيما سبق ص١٤٢ — ١٤٣ .

وأما العبادة المالية — وهى الزكاة المشتملة على التسمّح بالأموال الثلاثة : أعنى الحيوانية والنباتية والمعدنية — فشىء تشترك فيه الأديان كلها ما خلا النصرانية ؛ فإنها أُسِّسَتْ على التألُّه المحض ، وقد سئل المسيح عليه السلام عنها فقال : « متى أبحث لكم اقتناء المال حتى تسألوا عن تفرقته ؟ »(١) . ثم اتبعه فى ذلك مانى ؛ إذْ قد ادَّعى دِيناً ممزوجاً بين النصرانية والمجوسيَّة(٢) ، على نحو ما شرحناه فى كتابنا الملقب بـ « الإرشاد إلى تصحيح الاعتقاد »(٣) . وأما اليهود فإنهم يرون أخذ العُشر من النبات والحيوان(٤). والمجوس أيضا يرون الحثَّ على المواساة بثلث المال للأزواج .

إلاَّ أن الإسلام يفوق الأديانَ كلها فى تأكيد أمرها ؛ إذْ قد جَعَلَها فريضة واجبة مقرونا ذكرها بذكر الصلوات المكتوبة ، وجعَلَ الأمر فى بعضها مُسلمًا إلى السلطان يستعين بها على مصالح العباد والبلاد ، ويتوصل إلى إشعار القلوب رغبته ورهبته .

---

(١) ليس فى العهد الجديد نص صريح كهذا ؛ ولعل أقرب ما فيه إلى نص العامرى هو ما ورد فى إنجيل لوقا ١٢ : ١٣ ، ١٤ : « وقال له | المسيح | واحد من الجمع يا معلم ! قل لأخى ان يقاسمنى الميراث . فقال له : يا إنسان ! من أقامنى عليكما قاضياً أو مقسِّما ؟ »

(٢) ولد مانى بن فاتك سنة ٢١٥ أو ٢١٦ م . من أسرة إيرانية عريقة ، ونشأ فى قرية من قرى بابل على مذهب المغتسلة ، ولكنه تعمق بعد ذلك فى دروس أديان زمانه ؛ ولا سيَّما الزرادشتية والمسيحية ، إلى جانب المذاهب الغنوصية ؛ فترك مذهب المغتسلة ، وبدأ يعلن دعوته ؛ فادَّعى أنه « الفارقليط » الذى بشر به المسيح ، وأنه يوحى إليه . وقد تأثر مانى بالمسيحية تأثرا عظيما ، كما أثر فيها بعد موته من خلال القديس أو غسطين .

عن مانى والمانوية انظر ابن النديم : « الفهرست » ص ٣٢٧ وما بعدها ، والمسعودى : « مروج الذهب » ١ / ١٥٥ ، و « التنبيه والاشراف » ٨٩ ، ١١٧ ، والبيرونى : « الآثار الباقية » ص ١١٨ ، و « تحقيق ما للهند » ص ٢٩ ، ٤١ — ٤٢ ، والشهرستانى : « الملل والنحل » ٢ / ٧٢ — ٨٣ . وأبو المعالى : « بيان الأديان » ص ٢٦ — ٢٧ ، وابن نباته : « سرح العيون » ص ٢٨٦ وما بعدها . وانظر كريستنسن . « إيران فى عهد الساسانيين » ترجمة الدكتور يحيى الخشاب ص ١٦٩ وما بعدها وانظر أيضا :

Browne : « A Literary History of Persia » I. PP. 154 ff. 307.
Zaehner : « The Teachings of the Magi » P. 53.
Massignon : « Zindik » Enc. of Islam .

(٣) انظر المقدمة ص ١٩ .

(٤) انظر مادة « Tithe » فى : Jewish Enc.

ثم جَعَلَ الأمر فى بعضها إلى ربِّ المالِ ، لِيُرَوِّضَ طباعَه فى السَّماحة ، ويُقَوِّىَ نفسه على التبرِّى من الشُّحّ .

ثم لما علم الله — تعالى جدُّه — أن من طباع البشر الشغفَ بالمال جعل الخطابَ ، مع المبالغة فى الحث عليها ، خارجاً على ألطف لطف :

فإنه — عزَّ اسمه — أمر بالأخذ مُرَغِّبًا فى التزكية والتطهير بقوله : « خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا »(١) .

ثم سمَّاه قرضاً موعوداً له بإعطائه وردٍّ(٢) أضعافه عليه بقوله : « مَنْ ذَا الَّذِى يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ »(٣) .

ثم سَلاَّ عما يُخْرِجُه بتعريف مايعود إليه حالُ مُلاَّك الأموال(٤) فى العواقب ، فقال : « وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِىَ أَحَدَكُمُ الْمَوتُ »(٥) الآية .

ثم أخبر أن من بخل بها فقد بخل على نفسه ، فإن نفعها(٦) راجع إليه ، ومولاه غنى عنه ، فقال : « هَا أَنْتُمْ هَؤُلاَءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِى سَبِيلِ اللهِ »(٧) الآية .

ثم أخبر أن الضنَّ بالمال غير مستحسن فى العقل ، وإن كان الطبع مائلا إليه ، فقال : « وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ [١١٦ ا] فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ »(٨) .

ثم نبَّه أنه راضٍ منه فى أدائها فضلَ المال فقال : « يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ؟ قُلِ الْعَفْوَ »(٩) .

---

(١) سورة التوبة : ١٠٣ .
(٢) فى الأصل : « ردّ » .
(٣) سورة الحديد : ١١ ، وانظر البقرة : ٢٤٥ .
(٤) فى الأصل : « الأموال ملاك » ، ومشطوب على « موال » من كلة « الأموال » .
(٥) سورة المنافقون : ١٠ وتمام الآية : « فيقول رب لولا أخرتنى إلى أجل قريب فاصدق وأكن من الصالحين » .
(٦) فى الأصل : « نفعه » .
(٧) سورة محمد : ٣٨ وتمام الآية : « فمنكم من يبخل ، ومنْ يبخل فإنما يبخل عن نفسه ، والله الغنى وأنتم الفقراء » .
(٨) سورة الحشر : ٥٩ ، والتغابن : ١٦ .
(٩) سورة البقرة : ٢١٩ .

ثم أخبر أنها[1] فى الحقيقة تنزل منزلة الوقاية للمال، والتحصين له عن الآفات، فقال: « وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ »[2].

فليت شعرى فى أى دِين هذا الاستقصاء البالغ فى التنبيه على فوائدها وحقائق عوائدها ؟ !

* * *

وأما العبادة الملكية — وهى الجهاد المشتمل على حراسة الملة — فهو شىء تشترك فيه الأديان الستة.

ولولا قيام أهل الدين بالمُحامَاة عن دينهم[3] بالسيف لاجتاحهم أعداؤهم، ولظهر الفساد فى البر والبحر[4]، ولَهُدِّمَتْ صوامع وبيع وصلوات ومساجد[5].

فأساس العالم إذن لا يحتمل تركه، ولهذا ما قيل: « لا يَصْدُقُ الحربَ إلا ثلاثة: مستبصر فى دينه، أو غيرانُ على حرمه، أو كريم ممتعض من ذل أصابه ».

هؤلاء الثنوية والنصارى — الذين يدينون بأن معاونة الدِّين تكون بالدعاء إليه دون الحرب — لو قصد قاصد بعض هيا كلهم بالتخريب، أو عمد إلى واحد من كتبهم بالإحراق، لما كانوا مُقَارِّين له على ذلك، مع وجودهم السبيلَ؛ فإن المقصودَ بالضَّيم يجد لا محالة من قوته الغضبيَّة تحريكا له، حتى لو ريم دفعه عن دواعى الحَمِيَّة لوُجد فى غاية التَّأبِّى عليه. وليس الذى حُكِى عن المسيح: أن من لطم خدَّك الأيمن فأمكنه من الأيسر[6] بقادح فيما ندَّعيه؛ فإنه قول خارج منه مخرج المثل للإغضاء والاحتمال،

(١) فى الأصل: « انه ».

(٢) سورة البقرة: ٢٧٢.

(٣) فى الأصل: « دينه ».

(٤) انظر سورة الروم: ٤١: « ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس ».

(٥) انظر سورة الحج: ٤٠: « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ».

(٦) انظر إنجيل متى ٥: ٣٨ — ٤٠: « سمعتم أنه قيل: عين بعين وسن بسن، وأما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشرَّ، بل من لطمك على خدِّك الأيمن فحوِّل له الآخر أيضا، ومن أراد ان يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا ».

حسب ما يقول القائل لأخيه : إنك إن لطمتنى احتملته منك[1] .

وقد ابْتُلِيَ الأنبياء — صلوات الله عليهم — قبل انتشار دعوتهم بالمحن المُحْوِجة لهم إلى التحالم والصبر . وقد قال تعالى : « الٓمٓ . أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ؛ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ »[2] .

وأَبْيَنُ من هذا أن نوحاً قال له قومه : « لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ »[3] .

وقيل لإبراهيم : « لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ ، وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا »[4] .

وقيل لشعيب : « وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ ، وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ »[5] .

وقالت بنو إسرائيل لموسى: «أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا»[6] .

وقيل لمحمد — عليه [الصلاة و] السلام — : « لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ »[7] الآية .

إلا أنه لم يوجد أهل دين من الأديان قد انبعثوا لإقامة فريضة الجهاد بمثل ما وُجِدَ عليه أهل دين الإسلام ؛ فإنهم « رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ »[8] .

---

(1) قارن برتراند رسل فى كتابه : « لماذا أنا غير مسيحى » ص ١٠
(Bertrand Russell : « Why I am Not a Christian » P. 10)
حيث اقتبس قول المسيح : « من لطمك ... الخ » وقرر أنه ليس بالمبدأ الذى يقبله المسيحيون فى واقع حياتهم ؛ ومن ثم فهو لا ينصح أحدا بأن يذهب مثلا ويلطم رئيس الوزارة الانجليزية (فى ذلك الوقت ستانلى بولدوين) على أىٍّ من خدّيه ! ! فإنه لن يسكت على هذا .. بالرغم من أنه مسيحى مخلص ، وسيحمل هذا القول للمسيح محملا مجازيا .

(2) سورة العنكبوت : ١ — ٣ .

(3) سورة الشعراء : ١١٦ .

(4) سورة مريم : ٤٦ .

(5) سورة هود : ٩١ .

(6) سورة الأعراف : ١٢٩ .

(7) سورة آل عمران : ١٨٦ وتمام الآية : « ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا ؛ وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور »

(8) سورة الأحزاب : ٢٣ .

ولم يَشْتَرِط أيضاً لدين من الأديان من خاصَّية الإعزاز والتأييد ما اشْتَرَطَ لهم بقوله: « وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي [١٦ ب] الْأَرْضِ »[١] الآية.

وهذا باب يحتاج فى إيضاحه إلى بسط فى القول قليلا، ثم نُشَيِّد قوله بالأثر[٢].

* * *

وأما العبادة المشتركة — التى هى النُّسُك الأعظم — فقد اشتملت على عبادة نفسانية، وعبادة بدنية، وعبادة مالية، وعبادة ملكِّية.

وقد قال الله تعالى جدُّه: « لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ »[٣].
يعنى لكل واحد من الأديان الستة مُتَعَبَّد معظم قدره عند أهله، فهم يوجبون قصده فى الحين بعد الحين، ويرون سائر مُتَعَبَّدَاتِهم كالتابع له.

وإنَّا[٤] لا نجد لشىء من الأديان نُسُكًا أجمعَ لوجوه البر، ومكاسب الأجر، من نُسُك المسلمين:

وذلك أن الإنسان متى لابَس إقامته صُودف فى صورة عبد مسخوط عليه، قد أحسَّ بِمَوْجِدَة مولاه عليه، فارتفض أبوابَ الملاهى، وهجَرَ أسباب الزينة، ولازم الشّعَف والتّقَشُّف، لائذاً بفناء سيّده، راغباً إليه فى العفو له، مطلقاً لسانه فى تعظيمه.

فالأبصار متى وقعت فى ذلك المشهد العظيم على ما يُوجَد المُحْرِمُون عليه من هيئات التعبُّد والخشوع، وما أشعروا به نفوسهم من انكشاف الرأس، وحفاء الرجل، واحتمال مشقة الوضوء والتَّفث، والصبر على الدَّرَن والشعث، وهجر اللذات المرغوب فيها: كالطيب، والجماع، والتَّصَيُّد، والتنظيف بحلق الشعر وتقليم الأظافر، وما يلزمونه من السَّعى إلى المكان المنسوب إلى مولاهم، لِيَتَوَافَوْا كلهم من نواحى العمران، وأقاصى الممالك

---

(١) سورة النور: ٥٥. وفى الأصل « كما الآية ». وتمام الآية. « كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا؛ يعبدوننى لا يشركون بى شيئا؛ ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ».

(٢) انظر الفصل السابع والخاتمة.

(٣) سورة الحج: ٦٧ وفى الأصل: « ولكل أمة ».

(٤) فى الأصل: « فإنا ».

فى بقعة واحدة ، ويحضرهم مِلِك الأرض وخليفة الله[1] على الخلق ، أو من يقوم مقامه من خواصّه ، فيعلو منبراً قد أُعِدَّ له فى ذلك الموسم الكبير ، وتتجرَّد المسامع كلها للإصغاء إلى خطابه ، وهو يُقْبِل عليهم بالوعظ مرة ، وبالزجر أخرى ، وبالتبشير ثانية وبالإنذار أخرى ؛ وأهل الأرض صُمُوت مستشعرون فيه عظيم هيبة الله أولا ، ثم هيبة سلطانه الذى هو ظله فى الأرض[1] ثانية — أيْقَنَتْ أنها واقعة على منظر رفيع لا يجوز أن يدانيه باب من أبواب التعبُّد .

وإنَّ إحراق المجوس قربانهم بالنار عند هياكلهم[2] غير واقع فى شىء مما سعد به المسلمون من نسكهم .

* * *

وإذْ قد أتينا على المقابلة بين الإسلام وسائر الأديان فى الأركان الاعتقادية ، والأركان العبادِيَّة ، وأوضحنا السبيل فى كيفية المقابلة بينه وبينها فى الأركان المعامَلِيَّة والأركان الزَّجْرِيَّة ؛ ثم كان الطريق فيها أسهل ، والمأخذ فى أبوابها أقرب — فمن الواجب أن نكل الأمر فى معناها إلى الأفهام الذكية ، تَوَخِّياً للإيجاز ، وخصوصاً إذْ كُنَّا أوْمأنَا [١١٧] إلى بعض منه فى كتابنا الملقب بـ « الإبَانَة عَنْ عِلَل الدِّيانَة »[3] ، وأن نصرف القول إلى ذكر فضيلته بحسب الاعتبار بالإضافة إلى المُلْك ، وبحسب اعتباره بالإضافة إلى المَعارف .

والله الموفق والمعين .

---

(١) عن لقب خليفة ومعناه انظر ابن خلدون : « المقدمة » فصل ٢٦ ص ١٣٤ ، وعن الخلافة والإمامة فى الإسلام انظر الدكتور محمد ضياء الدين الريّس : « النظريات السياسية الإسلامية » ؛ وخاصة الفصل الثالث ص ٧٨ — ١٢٢ وانظر ماسبق فى المقدمة ص٤٧ — ٥٠ .

(٢) انظر كريستنسن: « إيران فى عهد الساسانيين » ص ١٣٤ — ١٣٦ ، ١٥٠ — ١٥٩ .
وانظر أيضا : Zaehner : « The Teachings of the Magi » PP. 71-72.116.119-130 .
وقارن الشهرستانى : « الملل والنحل » ٢ / ٩٥ وما بعدها .
وقد ألف أبو زيد البلخى ، أستاذ العامرى ، كتاباً عن « القرابين والذَّبائح » ؛ ولم يصل إلينا هذا الكتاب — فيما أعلم — ، ويبدو أنه تعرض فيه اقرابين المجوس والثَّنَوية ؛ لأن ياقوت يذكر أن أبا على الجيهانى كان يجرى صلات على أبى زيد البلخى ؛ فلما أملى كتابه « القرابين والذبائح » حرمه إياها . وكان الجيهانى ثنويا .انظر : « معجم الأدباء » ١ / ١٤٢ .

(٣) انظر مؤلفاته فى المقدمة .

الفصل السابع

القَوْلُ فِي فَضِيلَةِ الإِسْلَامِ بِحَسَبِ الإِضَافَةِ إِلَى المُلْكِ [1]

مَنْ رَضِيَ لنفسه أن يكون فى بعض شِيَمِهِ حرا ، وفى بعضها عبدا ؛ فليس هو بذى نفس أَبِيَّة .

ومَنْ حاد عن الأفعال الجيِّدة لفرط الشُّغْل تعجُّلاً إلى الراحة ؛ فليس هو بذى همة عليَّة .

ورغبة الملوك فى الأدب تحي الأدب [2] ، وعند استقامة طرائقهم يقوى الذَّبُّ ، وعند اجتبائهم أهل الفضل تظهر الفضيلة .

---

(١) كلمة المُلك هنا معناها : السياسة والحكم ، والمَلِك : السائس والحاكم. وعن هذا الفصل انظر المقدمة ص ٤٧ ــ ٥٠ . وانظر :

F. Rosenthal : « State and Religion According to Abū al - Hasan al - 'Amiri » . Islamic Quarterly. April 1956. PP. 42-52 .

(٢) كلمة « الأدب » هنا بمعنى الخلق الكريم . وعن تطور مصطلح « أدب » وعلاقته بالأخلاق والتربية انظر :

Gabrieli : « Adab » Enc. of Islam (New ed.)

Walzer (With Gibb) : « Akhlak » Ibid .

ولن يفرح العاقل بالنعمة التي لا يستحقها، والمنزلة التي ينالها باسم غيره، والفَلْج[1] الذى يكون من جور الحكم، والظَّفَر الذى يتفق من ارتكاب الخطار.

ولن يبلغ ألف رجل من إصلاح رجل واحد بحسن القول دون حسن العمل ما يبلغ رجل واحد فى إصلاح ألف رجل فى تصديق القول بالفعل.

وكما أن الأعمى لا يمكنه أن يهتدى، والفقير لا يمكنه أن يستغنى؛ كذا أيضا لا يستصلح أحد غيره إلا بعد إصلاحٍ منه لنفسه.

* * *

وإذْ تقرر هذا فمن الواجب أن نصرف السعى إلى ما هو غرضنا من القول فنقول:

إن أعمَّ المعانى الضرورية التى [تتم بها الرياسة][2] شيئان:

أحدهما: النبوة الصادقة.

والآخر: المُلك الحقيقى.

ولا رياسة فى العلم والحكمة فوق رياسة النبوة؛

ولا رياسة فى الاقتدار والهيبة فوق رياسة المُلك؛

ولن يتفق للإنسان ولا واحد منهما إلا بموهبة سماوية[3].

وقد قال الله تعالى: « أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ؟ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكاً عَظِيماً »[4]. وحكى عن موسى فى مخاطبته قومه: « اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ؛ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ، وَجَعَلَكُمْ مُلُوكاً »[5].

---

(١) الفلج: الظفر والغلبة.

(٢) بياض فى الأصل، وأضفت هذه الجملة ليستقيم المعنى.

(٣) فى الأصل: « سمائية ».

(٤) سورة النساء: ٥٤.

(٥) سورة المائدة: ٢٠.

فإذْ كان هذا غيرَ مشكوك فيه فمن الواجب أن نعلم يقيناً أنه ليس أحدٌ أحوجَ إلى تشريف جوهر مكارم الأخلاق من طبقات الملوك ؛ فإنهم على الحقيقة أُسْوَةٌ لمن دونهم ، وكالمرآة لغيرهم . ومتى لم تكن المرآة أصفى من وجه الناظر إليها لم تَرُدَّ شارَته على التمام . وأيُّما مَلِكٍ لم يبالغ فى قهر الدَّنِىِّ من أخلاقه لم يستمتع بحسن الثناء عليه ، ولم يمكنه دفعَ العيوب عن رعيته[1] .

وإذْ عُرِفَ هذا ؛ ثم تحققنا أيضا أن مَحَلَّ الدين من المُلْك محلُّ الأسِّ من [١٧ ب] البنيان ، ومَحَلَّ المُلْك من الدين محلُّ المتعهد للأركان[2] — فمن الواجب أن نعلم أنه لن يُحْكَمَ لدين من الأديان بتحصيل الكمال إلا إذا وُجد ضامًّا فى نفسه مكارمَ الأخلاق ؛ ليتصرف به المتدينُ بين عائدَتى الحمد والأجر .

ولن يُشَكَّ أن حِيازَةَ المحامد الرفيعة لن تَتَأَتَّى للإنسان إلا بالمَعَاوِنِ الخارجة : أعنى المال والإخوان .

أما المال فلما تعلق به من إظهار الجرأة ، ومواساة الأقارب ، والإفضال على الأصحاب ، والتفقُّد للجيران .

---

(١) عن مفهوم « المَلِك » و « المُلك » و « الرئيس الفاضل » قارن الفارابى : « فصول المدنى » ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٢٢ — ١٢٤ ، ١٣٧ . و « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٥٥ — ٦١ .

(٢) عن نظرية الدين والمُلك فى الفكر الاسلامى انظر أيضا البيرونى : « تحقيق ما للهند » ص ٥٠٧ : « ثم إن استند ذلك [الملك] إلى جانب من جوانب ملة فقد توافى فيه التوأمان ، وكمل الأمر باجتماع الملك والدين ، وليس وراء الكمال غاية تقصد » . والعامرى : « السعادة والإسعاد » ص ٢٠٧ : « قال [أنوشروان] : وأول ما يجب على الملوك إقامة الدين وتحقيقه بالعمل بنفسه ، وبأخذ الرعية بإقامته ؛ فإن الخير كله إنما هو فى طاعة الله جلّ وعزّ . قال : وإن قوام الملك إنما هو بالدين ؛ فإذا ضعف الدين ضعف الملك » . ومسكويه : « تهذيب الأخلاق » ص ١٤٤ — ١٤٦ : « والأوائل لا يسمون بالملك إلا من حرس الدين وقام بحفظ مراتبه وأوامره وزواجره . وأما من أعرض عن ذلك فيسمونه متغلبا ، ولا يؤهلونه لاسم الملك ؛ وذلك أن الدين هو وضع إلهى يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى ، والملك هو حارس هذا الوضع الإلهى ، حافظ على الناس ما أخذوا به . وقد قال حكيم الفرس وملكهم أردشير : إن الدين والملك أخوان توأمان ، لا يتم أحدهما إلا بالآخر ؛ فالدين أسّ والمُلك حارس ، وكل ما لا أس له فمهدوم ، وكل ما لا حارس له فضائع » وانظر : كريستنسن : « إيران فى عهد الساسانيين » الفصل الثالث : الزرادشتية دين الدولة ، ص ١٣٠ وما بعدها .

وأما الإخوان فلما تَعَلَّقَ بهم من الاقتدار على الأعداء ، والدفع عن الحريم ، والأنفة عن الزّلة ، والمعاونة بالجاه[1] .

ومعلوم أن الديانات المحرِّمَةَ على أهلها اقتناء المال ، والباعثةَ على اعتزال الناس ، مُعدِمةٌ لأهلها هذا الصنف من المحامد .

ثم لا يُشَكُّ أيضا أن السياسة فى نفسها مُقْتَنَّة إلى صِنْفَين ، وأغراضها متنوعة إلى نوعين ، ولوازمها منقسمة قسمين :

أما أحد صِنْفَى السياسة فالإمامة[2] ؛ وغرضها تحصيل الفضيلة ، ولازمها نيل السعادة الأبديّة[3] .

والصنف الآخر من السياسة التغلب ؛ وغرضها استعباد الخليقة ، ولازمها الشقاء والخدمة[4] .

وقد علمنا أن كل قُنْيَةٍ[5] أمكن أن يستعملها الإنسان استعمالاً حسنا ، وأن يستعملها استعمالاً رديئا — فإنها لا محالة تصلح بصلاح الغرض ، وتفسد بفساده .

ومثاله : أن الفقهاء لما جعلوا غرَضهم من صناعتهم الشريفة العائدة بمصالح الدارين الترؤُّسَ على العامة ، والحظوة عند السلاطنة ، والتسلط على أملاك الضعفاء ، واستعمال الرُّخص فى إبطال الحقوق — انقلبت الصناعة عن استحقاق الحمد الى اسْتِجْلاَب المَذَمَّة[6] ؛ وقد قال الله تعالى : « فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّين ، الَّذِينَ هُمْ عنْ صَلاَتِهِمْ سَاهُون ،

---

(١) انظر : F. Rosenthal. Ibid. P. 44

(٢) انظر الدكتور محمد ضياء الدين الريس : « النظريات السياسية الاسلامية » ص ٧٨ — ١٢٢ . وص ٣٠١ وما بعدها . وقارن : Gibb : « Studies on the Civilization of Islam » PP 141 ff.

(٣) عن مفهوم السياسة الفاضلة قارن الفارابى : « فصول المدنى » ص ١٦١ — ١٦٢ . و « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٦١ — ٦٤ ، ٦٧ — ٧١ .

(٤) قارن مسكويه : « تهذيب الأخلاق » ص ١٤٤ .

(٥) فى الأصل : « فيه » .

(٦) قارن ما قاله الكندى عن رجال الدين ، انظر المقدمة ص ١٧ .

الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ ، وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ[1] » .

فمن الواجب إذن أن نعلم يقيناً أن صناعة المُلك والسياسة مهما استُعملت استعمالاً حسنا فإن المُعْتَنِقَ لها ، والمستقل بأعبائها ، يصير لا محالة مُجْتَلِباً لشرف الإمامة ، ويصير خليفة الله[2] — تعالى جَدُّه — فى استصلاح الخليقة .

ومهما استُعملت استعمالاً رديئاً فإن صاحبها والمفتخر بحيازتها يُبتلى من الضرورة بصفة المتغلِّبين ، ويُعَدُّ بقاؤه فضيحةً لزمانه .

وقد قال الرسول عليه [الصلاة و] السلام : « الأَعْمالُ بالنِّيَّاتِ ، ولِكلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ؛ فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إلى اللهِ وإلى رَسُولِهِ فهِجرتُهُ إلى الله وإلى رَسُولِه ، ومَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إلى مَالٍ يُصيبُه أو امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُها فهِجرتُهُ إلى مَا هَاجَرَ إليْهِ »[3] .

وإذْ تقرَّر هذا فمن الواجب علينا أن نُجِيلَ الفكرة فيما خصَّ الله تعالى به محمدا — عليه [الصلاة و] السلام — من سَعَة الذكر ، بما جمع له من النبوة والمُلْك [١٨ ا] ، وصيَّرهما من كمال القوة بحيث طبَّقا وَاسِطَةَ العالم ، واستخلصا لُبَابَ العمران ، وحازَا أسِرَّة الممالك ؛ فاجتمع للملوك دعوته محاسن الرُّسُومِ الشريفة المأخوذة من أحكام الدين الحق ، ومحاسن المُثُل السُّلْطَانِيَّة المأخوذة من أشْوَسِ ملوك الأرض[4] :

---

(١) سورة الماعون : ٤ — ٧ .

(٢) انظر ما سبق ص ١٥٠ ت ١ .

(٣) حديث صحيح روى فى الكتب الستة الصِّحاح عن عمر بن الخطاب . انظر السيوطى : « الجامع الصغير » ١ / ٣ .

(٤) يبدو أنه يقصد استفادة المسلمين ببعض النظم السياسية والادارية فى البلاد التى فتحوها ، ولا سيَّما فارس .

انظر فى هذا المسعودى : « مروج الذهب » ١ / ١٦٤ وما بعدها وخاصة ١٦٧ وما بعدها ، والبيرونى : « الآثار الباقية » ص ٣١ . وانظر :

Browne : « A Literary History of Persia » I . PP. 251 ff .

ويعد كتاب كريستنسن : « إيران فى عهد الساسانيين » (كما بيَّن ذلك مترجمه الدكتور يحيى الخشاب فى مقدمته ص ز) ذا « أهمية خاصة بالنسبة للدراسات المتعلقة بالحضارة الاسلامية . فهو =

أهو بالإمامة أشبه أم بالتغلب ؟

وخصوصا إذْ وجدناه مستعملاً للسيف فى موضعه ، كاستعماله الإرشادَ فى وقته ؛ فنقول :

لسنا نَشُكُّ أن الوقائع الحربية بين أصناف الخليقة لن تقع إلا على جهات ثلاثة ، وهى : الجهاد ، والفتنة ، والتصعلك[1] .

فأما الجهاد : فهو الذى يتولاَّه عُمَّارُ البلاد ، وسَاسَةُ العباد ؛ من الدفاع عن الدين ، والصيانة للمراتب .

وأما الفتنة : فهو ما يقع بين طبقات الأمم من الهَيَج والقتال : لتعصب بلدى ، أو تعصب نَسَبِيّ[2] .

وأما التّصَعْلُك : فهو ما يقصد به من انتهاب المال ، واستلاب الأملاك .

فالنوع الأوّل نتيجة القوة التّمييزية ؛ وهو محمود عند ذوى الألباب .

و[أما] النوعان الآخران فأحدهما نتيجة القوة الغضبيَّة ، والآخر نتيجة القوة الشهويَّة ، وكلاهما مذمومان عند ذوى الألباب .

ونحنُ متى تتبعنا حال محمد — صلى الله عليه [وسلم] — فى حروبه ووقائعه وجدناه جاعلاً لقُصَارى غرضه من الثبات القويِّ فى مصافِّ القتال كلمةً يبذلها [خصمه] قريبةً من الإقرار بوحدانية من له الخلقُ والأمر ، والتصديق بما أرسل إليه من عنده — جَلَّ جلاله — ، حتى إذا وجدها منه أغمد عنه سيفَهَ ، وأوجب على نفسه حمايتَه ، ومتى ألفاه

= يتحدث عن النظم الادارية ايام الساسانيين ، ويبين ما نقل من هذه النظم إلى الدولة الاسلامية فيما بعد ، كنظام الوزارة ، واختصاصات كبير الوزراء ، وكنظام الدواوين والجباية » . وانظر مثلا ص ١٠٢ ، ١١٧ ، ١٢٢ ، ٤٩٩ .

(١) انظر المقدمة ص ٥٥ . وعن مفهوم الحرب ودوافعها وأنواعها قارن الفارابى : « فصول المدنى » ص ١٤٦ .

(٢) يقصد ما نسميه اليوم بالتعصب الوطنى والتعصب العنصرى .

مُصِرًّا على منابذة الحق صرَف ما حواه ذلك الخليع من مال الله تعالى فى أبواب البِرّ ، ومكاسب الأجر ، ومعونة من جرَّد العبودية لخالق البريَّة ؛ من غير أن يرتاح للتلذذ به ، أو يبتهج بالتمتع من زَهرَاته . فخرج من الدنيا بعد استخلاص ممالك جزيرته لأهل دعوته ، على تلك الحالة السويَّة ، والوتيرة الصادقة ، صابرا على بؤسه ، وضيق حاله ، صارفاً همَّته الى عبادة خالقه ، لا يجنح الى شىء من زخارف الدنيا ، ولا يغْترُّ بأطايبها .

وإذا كان هذا دأبه ، وعليه ديدنه فى عامة أنحائه ، وصنوف وقائعه ، لم يُشَكَّ أنه — صلى الله عليه [وسلم] — كان متمسكا فى سِيَره بصورة عبد قد أخلص الولاية لمولاه ، وعلم أن عباده كلهم قد انتهكوا حرمته ، وخلعوا طاعته ، واستعانوا بأموالهم على أبواب عصيانه . فحملته سجيَّة الوفاء لمولاه ، وخُلُقُ الحِفاَظِ لأياديه ، على نهيهم وزجرهم ، فبالغ فيه بالقول [١٨ ب] اللطيف أزمنةً طويلة ، حتى إذا أَيِسَ من ارعوائهم ، وأيقنَ أنَّ الوعظَ لا ينجع فيهم ، ذهب فى علاجهم مذهب الطبيب المُتَحَدِّبِ الذى خاف إتيان الداء العُضاَل على نفس العليل ، وعلم أن السبيل إلى استبقائه(١) غير موجود إلا بقطع عضو من أعضائه ، فأوقع فى مغازيه بعدد من القتلى ، تَدَرُّجاً إلى استنقاذ الجمهور من الهلك والردى ، وذلك لتيقنه بأنَّ المحمولين على شرف الدين فى مبدأ أمرهم كرهاً متى وقفوا على فضائل دعوة الحق أخيراً فإنهم — بعد الاستيضاء برونقها — سَيعْتَدُّونَ له بجسيم المِنَّة ، وجزيل النعمة ، ويُقْبِلون على خدمة مولاهم ليتلافوا به فارِطَهم(٢) ؛ فتصير أحوالهم فيه شبيهة بحال المأخوذ فى صغره بالتأديب وهو يبغض مؤدبه ، حتى إذا عقل وانتبه أيقن موقع النعمة العظيمة ، فالتزم شكره ، واعتقد إحماده.

وإذْ كانت الشريعةُ الإسلامية مؤسسةً منه — عليه [الصلاة و] السلام — على هذه السنة الحميدة ، فقد عُلِمَ أن من خلفه فى اعتناق المهم من أمر السياسة والمُلْك ، متى أحسن غرضه منه ، واقتدى فى جميع ما يتعاطاه بسُنَّتِه ، فهو لا محالة يصير إمام أهل

(١) فى الأصل : « استيفائه » .
(٢) أى ما مضى منهم وما قصروا فيه .

زمانه ، ومفخرا لكافة أعقابه ، بل يصير رحمةً للعالم ، وحُجّةً للبشر ، وأسْوَةً حسنة ، وقُدْوَةً حميدة .

وإذْ كان الوضعُ الحقيقى للمُلْك الإسلامى بهذا المحلّ والجلالة — فمن الواجب أن نعلم أن الآفة متى لحقته فى زمان من الأزمنة فإن المِلّةَ الحنيفيّةَ لن تصير معيبةً به ، والخلفاء الراشدون لن يصيروا معيَّرينْ به ؛ كما ليس يُعَيَّرُ أنو شروان بسيرة يزدجرد الأثيم[1] .

ثم من الواجب أن نعلم أيضاً أن الناس لما لم يكن لهم بُدٌّ من الوَزَعة[2] ، وكان ما يَزَعُ السلطان أكثر مما يَزَعُ القرآن — فإنا متى تتبعنا أحوال ملوك الأديان الستة حكم العقل الصريح بأنه لا يجوز أن يوجد منها شىء بالغا مبلغ الإسلام فى وفور القسط من شروط الإيالة ، وجزالة الحظ منها :

فإنَّ دينَ اليهود مُؤَسَّسٌ على الانتصار المحض .

ودين النصارى مُؤَسَّسٌ على التذلل المحض .

وفضائل الناس لن تتمّ إلا بامتزاج أحوال الدين والدنيا ، واشتباك أسباب الآخرة

---

(١) هو يزدجرد الأول الذى تولى من ٣٩٩ — ٤٢٠م . وكان موضع حكمين مختلفين من المؤرخين : فالمؤرخون المسيحيون يمتدحونه لرحمته وعلو نفسه ، والمؤرخون العرب والفرس يلقبونه بألقاب مثل : الأثيم ، والخادع . وكان فى رأيهم ناكراً للجميل ، متهما ، شريرا ، قاسيا على رعيته . ويبدو أنه بدأ حكمه باللين والعدل ؛ فلم تقدر رعيته أو بعضها ذلك منه ؛ فانقلب إلى الغلظة والظلم وسفك الدماء . ولذلك يرى كريستنسن فى كتابه «إيران فى عهد الساسانيين» ص ٢٥٥–٢٥٦ أنه كان نشيطا خيرا ، ولكنه صار ظالما حين خاض غمار المعركة الحامية التى ذادفيها عن سلطته ضد طغيان الطبقات الممتازة . ويبدو من كلام العامرى أنه يقصد تشبيه معاوية (وربما معظم الخلفاء الأمويين) بيزدجرد الأثيم ، وأن الإسلام لا يُعَيَّر بما فعلوه . انظر ماقاله عن معاوية فيماسبق ص ١٠٥ — ١٠٦ .

(٢) قارن العامرى : « السعادة والاسعاد » ص ١٨٦ — ١٨٩ حيث يبين ضرورة الحاكم والحكومة ، ويقتبس فى ذلك — إلى جانب أقوال أرسطو وأفلاطون — قول على بن أبى طالب : « لا بُدَّ للناس من أمير : بَرّ أو فاجر » وقول عمر : « لابد للناس من وزعة » .

بالأولى . ودين الإسلام هو المنتظم لها كلها ، والوافى بعامة أبوابها[1] . وذلك ظاهر لمن تأمل مواقعها من كتاب الله ؛ فإنه ما من مكرمة إلا وقد جَرَّدَ ذكرها وتحرَّز فى غير موضع من الآيات .

ولَعمرى إنَّ للمجوس كتاباً يعرف بـ « أبِسْتا »[2] ، وهو يأمر بمكارم الأخلاق

---

(١) انظر : F. Rosenthal : Ibid. P. 45 .

وقارن الشهرستانى : « الملل والنحل » ٢ / ١٦ حيث يقرر فكرة مماثلة عن اليهودية والمسيحية والاسلام فيقول : « وقد قال المسيح فى الانجيل : ماجئت لأبطل التوراة ، بل جئت لأكملها ؛ قال صاحب التوراة : النفس بالنفس ، والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والجروح قصاص . وأقول : إذا لطمك أخوك على خدك الأيمن فضع له خدك الأيسر . والشريعة الأخيرة وردت بالأمرين جميعا : أما القصاص ففى قوله تعالى : « كتب عليكم القصاص » ، وأما العفو ففى قوله تعالى : « وأن تعفوا أقرب للتقوى » . ففى التوراة أحكام السياسة الظاهرة العامة ؛ وفى الانجيل أحكام السياسة الباطنة الخاصة ، وفى القرآن أحكام السياستين جميعا : « ولكم فى القصاص حياة » إشارة إلى تحقيق السياسة الظاهرة ، « خذ العفو ، وأمر بالعرف ، وأعرض عن الجاهلين » إشارة إلى تحقيق السياسة الباطنة » .

(٢) فى الأصل : « يأبتا » .

والأوستا هى كتاب الزرادشتية المقدس ، ولم يبق منه اليوم إلا أقله ؛ وهو فى صورته الحالية يحتوى على ثلاثة أقسام :

١ — يَسْنَا : وهو خاص بالطقوس الدينية ، ويحتوى على « الجاثا » أو « الگاثا » أى الأغانى أو الأناشيد التى تنسب إلى زرادشت نفسه ؛ ومن ثم يعد « يسْنا » أقدم أجزاء الأوستا .

٢ — يَشْت : وهو خاص بتراتيل القرابين . وفيه صبغة وثنية واضحة ؛ تشبه صبغة السريج فيدا الهندية .

٣ — ونديداد : أى القانون المضاد للشياطين ، وهو خاص بالتطهر من النجاسات والآثام .

وكانت الأوستا الساسانية مقسمة إلى ٢١ سفراً (نسكا)، ولها شرح يسمى « زند» ، ولهذا شرح يسمى « پازند » .ولم تكن الأوستا قاصرة على العبادات ، بل كانت نوعاً من دائرة المعارف، تحوى علوم المبدأ والمعاد والأساطير والتنجيم وبعض علوم الطبيعة والحكمة العملية (الأخلاق) . وعند العرب كانت تعرف بالأبستا ، وإذا عُرِّب أثبتت فيه قاف فقيل : الأبستاق . انظر:

Zaehner : (1) « Zoroastrianism » C. E. L. F. P. 209

(2) « The Teachings of the Magi » PP. 11 ff .

E. O. James « Comparative Religion » P. 188 .

Browne : « A Literary History of Persia » I. PP. 95 ff .

وانظر كريستنسن : « إيران فى عهد الساسانيين » ص ٢١ ، وما بعدها ، ١٣١،٤١ ومابعدها، والمسعودى : « التنبيه والإشراف» ص ٨٠ ،و «مروج الذهب » ١٥٥/١ .

ويوصى بها، وقد أتى بمجامعها عبدُالله بن المقفع فى كتابه المعروف [١٩ ا] بـ «الأدب الـكبير »[١] ، وعلى بن عبيدة فى كتابه الملقب بـ « المَصُون »[٢] .

إلا أنه — مع تقدمه في ذلك — غير لائق شيئاً منه بالقرآن :

وكيف يُظَنُّ به ذلك وقد عُلِمَ أن الشرفَ الإنسىَّ عند ملوك العجم كان معلقا بالأنسَاب[٣]، وكانوا يُحَرِّمُونَ على رعاياهم الترقى من مرتبة إلى مرتبة ،وفي ذلك ما يَعُوقُ التراكيب السوية عن كثير من الشِّيم الرَّضية ، ويُقْعِدُ الأنفس الأبيَّة عن حيازة الدرجات العليَّة . فلو أن دين المجوس كان مؤكداً الأمر باقتناء مكارم الأخلاق حسب تأكيد الإسلام لما تجاسرت ملوكها — مع شغفهم < كان > بحمايته — على مخالفة وصيته، ولَوُجِدَ الشرف الإنسى عندهم معلقا بالنفس الناطقة ، دون النسب الطبيعى[٤].

وإذ كان هذا الدين من بركة تعميمه[٥] للأدنين والأقصين بالدرجة التى ذكرناها ، ثم كانت قاعدته كرامة من الله تعالى جَدُّه لمحمد عليه [الصلاة و] السلام — فبالحرىّ أن نعلم أنَّ من كانت وصلته له آكد ، وصحبته له أكثر ، كان قسطه من الافتخار به أوفر وأغزر :

وأعنى بهذا أنَّ لها شم فيه ما ليس لـكنانة ، ولـكنانة فيه ما ليس لمضر، ولمضر فيه ما ليس لربيعة ، وللعرب فيه ما ليس للعجم[٦] ، على اعتبار الأقرب فالأقرب نسباً ،

(١) انظر المقدمة ص ٦١–٦٢ .

(٢) على بن عبيدة الريحانى : قال عنه ابن النديم فى « الفهرست » ص ١١٩ إنه « أحد البلغاء والفصحاء ، له اختصاص بالمأمون ، ويسلك فى تصنيفاته وتأليفاته طريقة الحكمة ، وكان يرمى بالزندقة ، وكان كاتباً بارعاً ، وله مع المأمون أخبار » ويذكر ابن النديم كتبه ، وعلى رأسها كتاب « المصون » .

(٣) فى الأصل : « بالإنسان» .

(٤) عن المجتمع الطبقى الفارسى انظر حديث العامرى فى الفصل التاسع عن المحنتين اللتين ابتلى بهما الفرس قبل الإسلام ، وانظر ماسبق فى المقدمة .

(٥) تعميمه : أى عمومه .

(٦) انظر ما سبق فى المقدمة ص ٥٣ .

والأوْكَدِ فالأوْكَدِ سبباً ؛ إلا ما قطعه الدِّين ، فإن الذى يقطعه هو فلا واصلَ له ، والذى وصله هو فلا قاطعَ له، وبِقُوَّتِهِ يدخل على الأرحام المُتَمَاسَّة فيقطع التَّوَارُثَ عنها .

* * *

وإذْ قد أتينا على ما وعدنا به من القول فى فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى المُلْك ، فمن الواجب أن نصرف السّعى إلى تبيين فضيلته بحسب الإضافة إلي طبقات الرعايا .

والله الموفق والمعين .

الفصل الثامن

القولُ في فضيلةِ الإسلامِ بالإضافةِ إلى الرَّعايا

على حسب كثرة الرعية يعلو شأن المُلْك ،

وفى كل مخلوقٍ آلةٌ ربما احتيج إليها ؛

ولكل امرىء عند نفسه قدر .

والعبادُ نُدَمَاء الشهوة ؛

والقلوبُ مَطَايا الأُمْنِيَّة .

ومن راض نفسه على إصلاح هِمَمِه صار مالكا لأمره .

* * *

وإذْ تقرر هذا فمن الواجب أن نصرف السَّعْي إلى ما يقتضيه حكم القول فنقول :

إنَّا لما علمنا أن طبقاتِ الرعايا فى كل عصر ينقسمون مرَّةً إلى الشريف والوضيع ، ومرَّةً إلى القوى والضعيف ، ومرَّةً إلى الوليِّ والعَدُوِّ — فمن الواجب أن نعلم أنَّا متى أعملنا قسمتَهم بحسب القوى والضعيف ، ثم قِسْنا الإسلام بحسب اعتبارهما إلى الأديان

الأُخر ، لم يَخْفَ علينا أنه [١٩ ب] أعظم نفعاً ، وأعمُّ بركةً :

أما القوى فلأنه أطلق له النُّدُوبَ إلى ما تَنْجَذِبُ إليه همته من اكتساب المعالى ، واقتناء المفاخر ؛ بل أعطاه تمام الأمر عن رغبة الاستعباد[1] ، وسياسة الاستخوال .

وأما[2] الضعيف :

فإنْ لحقه الضعف من جهة التركيب ، أعنى النساء ، فليس دينٌ من الأديان أزجرَ من الاعتداء عليهن ، وأدعى إلى الرفق بهن ، من هذا الدين . وذلك ظاهر فى آى القرآن ، وفى أخبار الرسول عليه [الصلاة و] السلام .

وإن لحقه الضعف من جهة السن ، أعنى اليتامى ، فقد بالغ هذا الدين فى الأمر بحفظهم وحماية أملاكهم . وذلك أيضا ظاهر فيما تضمنه القرآن .

وإن لحقه الضعف فى معاشه ، أعنى الفقراء ، فقد أمَرَ هذا الدين بمُواساتهم[3] ، والإفضال عليهم[4] .

وإن لحقه من رقبته ، أعنى الأُسَرَاء[5] ، فقد حَثَّ القرآن على فَكِّ رقابهم ، وذَكَّرَ[6] بالإعتاق عليهم ، وجعله من عظيم ما يُكَفِّرُ به الخطايا .

وإن لحقه الضعف فى وطنه ، أعنى الغرباء ، فقد وُجِدَتِ الوصية لأبناء السبيل فى القرآن مكررة .

فهذه هى الفوائد المُتَوَفِّرَةُ على القوى والضعيف .

* * *

---

(١) فى الأصل : « الاستعنا » . والمثبت مطابق للمخطوط ورقة ٢١ ب س ١٠ وهو : « إن طبقاتهم بأسرهم كانوا مضطهدين بسياسة الاستعباد ، وإيالة الاستخوال » . انظر ما يأتى : ص ١٧٥ س ٤ .

(٢) فى الأصل : « فأما » .

(٣) فى الأصل : « بمواساته » .

(٤) فى الأصل : « عليه » .

(٥) فى الأصل : « الاسر » .

(٦) الأصل غير واضح تماما ، والمثبت أقرب القراءات إلى ما فى الأصل ، ويقتضيه السياق .

[ومتى أعملنا قسمتهم بحسب الشريف والوضيع] فإن الحال فيهما(١) نجده مُضَاهِياً لما وصفناه :

فإن اسم الشرف والضَّعَة معدود من أسماء الإضافة ؛ ولهذا ما روى فى الخبر : « كلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته (٢) » . وأعنى بهذا أن كل شريف فهو بالإضافة إلى مَن فوقه وضيع ، وكل وضيع فهو بالإضافة إلى مَن دونه شريف . وعلى هذه الصورة يجرى حكم الدين الحقيقى ، أعنى أن إلزام التوقير فيه والتبجيل معلق بالاعتبار الإضافى(٣) .

مثاله : أن العبد يلزمه رعايةُ حق والده ، والوالد يلزمه رعايةُ حقوق مَشْيَخة قبائله ، وعليهم رعاية حقوق أمرائهم ، إلى أن ينتهى الأمر إلى ملك الملوك ، فيلزم كافتَهم النُّجُوعُ لطاعته .

وقد قال النبى صلى الله عليه [وسلم] : « لِيَلِنِي منكم أولو الأحلام والنهى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم(٤) » . وقال : « لِيَؤُمَّكُمْ أقرؤكم لكتاب الله ، وأعلمكم بالسنة ، فإن كان فيه رجلان فَأَبْيَنُهُمَا صلاحاً ، وإن كان فيه رجلان فأكبرهما سنا(٥) » . وقال : « مَن لم يرحم صغيرنا ، ولم يوقر كبيرنا ، فليس منا(٦) » وقال : « إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه »(٧) .

(١) فى الأصل : « فيها » .

(٢) انظر السيوطى : « الجامع الصغير » ٢/٩٥ وتكملة الحديث : « فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته ، والرجل راع فى أهله وهو مسئول عن رعيته ، والمرأة راعية فى بيت زوجها وهى مسئولة عن رعيتها ، والخادم راع فى مال سيده وهو مسئول عن رعيته ، والرجل راع فى مال أبيه وهو مسئول عن رعيته » . وهو حديث صحيح . رواه البخارى ومسلم وأحمد وأبو داود والترمذى .

(٣) أى أنها مسألة نسبية وانظر المقدمة ص ٥٠ — ٥١

(٤) حديث صحيح ، رواه مسلم وابو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه . انظر السيوطى : « الجامع الصغير » ٢/١٤٠ .

(٥) حديث حسن . رواه النسائى باختلاف قليل فى اللفظ . انظر السيوطى : « السابق » ٢/١٣٣ ،

(٦) حديث صحيح ، رواه البخارى وأبو داود . انظر السيوطى : « السابق » ٢/١٨٠ .

(٧) حديث صحيح ، رواه ابن ماجه والطبرانى والبيهقى وابن عدى . انظر السيوطى : « السابق » ١/١٦ .

فهذه هى الفوائد المُتَوَفِّرَةُ على الشريف والوضيع من هذا الدين .

* * *

ومتى أعملنا قسمتهم بحسب الوَلِىِّ والعدو وجدنا الحال أيضاً مُشابِكَلَةً لما ذكرنا :

أما الوَلِىُّ فلأن هذا الدين أوجب أسباب المحافظة على الولايات الثلاثة التى هى : ولاية المناسبة ، وولاية المعاقدة ، وولاية الدِّيانة .

ولولا شهرة مواضع الوصيِّة [١٢٠] بها فى آيات الكتاب لأوجبنا تلاوتها .

وأما العدو فلأن الدِّين قد قطع أبواب العداوة كلها ماخلا عداوة الجاحد له ، والمعاند لأحكامه ، وهى فى الحقيقة ثلاثة أنفس :

أحدهم : الملحد .

والثانى : المشرك .

والثالث : الكتابى .

وأكثر آفات الملحد هو استحباب اللذات الحِسِّيَّة التى تعميه عن تأمل العواقب ، وتدعوه إلى إمْرَاجِ النفس فيما يشتهيه طبعه .

وأكثر آفات المشرك هو ما يظهر لحاسَّتى سمعه وبصره فى الأوثان المنحوتة من أنواع الأعجوبات ، وما ولدّته السَّدَنَةُ على كبار البِدَدة(١) من الأخبار المهولة ،

(١) البدّ بضم الباء : الصنم الذى يعبد ، معرب بُت . والجمع بدَدة بكسر الباء وفتحها . وقيل البُدّ : بيت الصنم والتصاوير ، وهو أيضا معرب . عن الأصنام وبيوتها راجع الكلبى : « كتاب الأصنام » تحقيق أحمد زكى باشا ص ٦ وما بعدها ، وتكملة المحقق ص ١٠٧ وما بعدها . والشهرستانى : « الملل والنحل » ٣/٢٥٥ وما بعدها ، ٢٦٥ وما بعدها ، ٣٧١ وما بعدها وقارن ٣٤٨ . والخوارزمى : « مفاتيح العلوم » ص ٣١ .

التى لا يكاد يقف على حقائق الانفعالات فيها إلا الفَطِنُ المُتْقِن(١) .

وأكثر آفات الكتابى هو ما وقع فى كتبهم من التأويلات المُخْتَلَّة ، وتسلّط على إنجيلهم من الأهواء المُضِلَّة .

فهذه هى المعانى المعدودة من عظيم ما استُغْوِىَ به الفرقُ الثلاثة .

ثم المجوس والثَّنَوِيَّة يوجد لهم مشابهةٌ بحال المشرك مرة ، وبحال الكتابىّ أخرى .

وإذْ قد عُرِفَ هذا ثم لم يُشَكَّ أن الإلحاد والشرك ، وإن كانا من أسخف هذه العقائد وأَبْيَنِهَا عَوَاراً ، فإن معالجة أربابها صعب جدا ، لا لاقتدارهما فى الحجاج ، أو توسعهما فى الجدال ، بل للمناسبة الموجودة بين اعتقادهما وبين الآثار الحِسِّيَّة . ولهذا ما يكون مَرْجِعُ الدين الحق عند الاندِرَاس أبداً إلى مشابهة الشِّرْك(٢) ، ومَرْجِعُ كل متديِّن فى عقله إلى مشابهة الملحد(٣) .

فأما معالجة الكتابى فدون ذلك فى الصعوبة ؛ لأنَّ(٤) مَن آمن بكتاب من الكتب

---

(١) قارن البيرونى : « تحقيق ما للهند » ص ٨٤ وما بعدها ؛ حيث يفسر عبادة الأصنام والصور بأن « الطباع العامى نازع إلى المحسوس ، نافر عن المعقول ، الذى لا يعقله إلا العالمون الموصوفون فى كل زمان ومكان بالقلة ، ولكونه إلى المثال عدل كثير من أهل الملل إلى التصوير فى الكتب والهيا كل ؛ كاليهود والنصارى ثم المنانية خاصة » (قارن ما قاله أبو المعالى فى « بيان الأديان » ص ٢٦ من أن مانى كان أستاذاً فى صناعة التصوير) . ويرى البيرونى أن هذا هو السبب فى « إيجاد الأصنام باسامى الأشخاص المعظمة من الأنبياء والعلماء والملائكة » : ويبين أنه بمرور الزمن يتطور تعظيم الأصنام إلى عبادتها ، كما يبين أثر « مخاريق السدنة » بالهند فى دفع العوام إلى التهافت على الصور « يفسدون عندها صورهم بإراقة دمائهم والمثلة بأنفسهم بين أيديها » . وتُلاحظ المشابهة الواضحة بين فكرة العامرى والبيرونى .

(٢) يقصد أن الدين يأخذ فى الضعف عندما تشيع فيه مظاهر الوثنية ؛ كتقديس الأولياء وأضرحتهم مثلا .

(٣) لعله يقصد بعبارة : « كل متدين فى عقله » كل مبالغ فى الإيمان بعقله ؛ فقد سبق أن رأى العامرى صلة بين المبالغة فى الاعتماد على العقل وحده وبين إنكار الأديان . كما رأى أن من الأسباب الدافعة إلى هذا الموقف أن يطلق الانسان نفسه لما تشتهيه من اللذات العاجلة فى هذه الدنيا ، وألا يهتم بما يؤول إليه الأمر فى العاقبة . انظر ماسبق : ص ١٠٣ ــ ١٠٤ وانظر المقدمة ص ٣٢ ــ ٣٤ .

(٤) فى الأصل : « فأمَّا » .

المُنَزَّلة ، وصدَّق [بـ] البعث والنشور ، فقد وُجِدَتْ منه مقدمة تناسب دين الحق .

وأما علاج المجوس والثَّنَوِية فكالمتوسط بينهما . غير أن افتتاح ظهورهما كان في مملكة إيرا نشهر[1] التي هي واسطة العمران ، وقد خُصَّ أهلها بالاستسلام للعقل في الأبواب المشكلة ،حتى بَشَّرَ الرسول باشتمال الإيمان عليهم فقال : « لَوْ كَانَ الإِيمَانُ مَنُوطاً بالثرَيَّا لنالَه رِجَالٌ من فَارِسْ »[2] .

فمن الواجب إذن أن نعلم أن من أعم أسباب الرحمة بهذا الدين أنه ليس بقارٍّ الملحدَ والمشركَ في مملكته نفسه إلا بعقْد الأمان . ولو تركهما فيها من غير عهد ولا ميثاق حسب ما يُتْرَكُ الكتابيّ لنَفَضَا شُغْلَهُما على اسْتِزْلَالِ العوام ، ولأسرع الأكثرون منهم إلى إجابتهم ؛ لقوة سلطان التقليد الحِسِّي عليهم ، ولما وُجِدَت السياسة الفاضلة مستوفيةً حقها من حسم مواد الفساد .

وأما الكتابي ؛ فلأن القرآن مُصَدِّقٌ لكتابهم ، ومُهَيْمِنٌ على ما في أيديهم ، اقْتُصِرَ منهم على الجزية التي هي شرائط [٢٠ ب] المُلْك[3] ، دون شرائط الدين . وأُمِرَ الولاةُ والذَّادَةُ بحمايتهم ، ليتوصَّلوا — على طول الأيام بمخالطة أهل الإسلام — إلى ما [تضمنه][4] القرآن من الشرائع والأحكام ، ويتنبَّهوا على موقع مزيَّته على ما اعتقدوه من دينهم ، ويُسَلِّموا أيضا بشرف هذا الدين ، مما كانوا ممْنُوِّين به أيام الأكاسرة من تَكَلُّفِ المهن الخسيسة : كنقل الجيف ، وكنس الطرق[5] .

---

(١) في الأصل : « إبن انشهر » . و « شهر » بالفارسية معناها مدينة أو بلد . و « إيران » اسم هوشنك بن سيامك بن كيومرث ، ومنه أطلق الاسم على المملكة كلها .

(٢) رواه البخاري ومسلم والترمذي عن أبي هريرة مع اختلاف في اللفظ . وهو حديث ضعيف طبقا للسيوطي ، انظر : « الجامع الصغير » ٢/١٣٠ .

(٣) أي أنها إحدى التنظيمات الإدارية والمالية في الدولة .

(٤) غير واضح بالأصل ، والمثبت أقرب القراءات إلى ما في الأصل ؛ والسياق يقتضيه .

(٥) أضطهاد النصارى في الدولة الساسانية ، على أيدي كثير من ملوكها وأعوانهم ، وعلى أيدي رجال الدين الزرادشتي ، حقيقة تاريخية . انظر عنها بالتفصيل كريستنسن : « إيران في عهد =

ثم لما كانت المجوسية والثَّنَوِيَّة [كـ] المتوسطة بين الخلائق، وكان أهلها يَعُدُّون العقل الصريح أعظم الحجج ، ترجحت حالهم فى مشابهة الكتابى والوثنى ، فألحقوا بهؤلاء فى بعض الأحكام، وبهؤلاء فى بعضها .

* * *

وإذ قد أتينا على ما وعدنا به من القول فى فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى الرعايا، فمن الواجب أن نصرف السعى إلى تبيين فضيلته بحسب الإضافة إلى الأجيال .

[والله الموفق والمعين] .

= الساسانيين » الفصل السادس : النصارى فى إيران. ص ٢٤٥ — ٣٠١ ، وخاصة ص ٢٥٤ وما بعدها . وعن ألوان تعذيبهم انظر ص ٢٩٥ وما بعدها ، وطرق قتلهم ص ٢٩٤ . وقد توالت هذه الاضطهادات فى مدد معينة لمدة قرنين تقريبا .

الفصل التاسع

القَوْلُ فِي فَضِيلَةِ الإسْلَامِ بِحَسَبِ إضَافَتِهِ إلَى الأَجْيَال

السُّلْطانُ عِزٌّ من الله تعالى يُقَلِّدُهُ مَن رآه أهلا له من عبيده ، فمن قُلِّدَ منهم ذلك العِزَّ فخَلَعَ ما أُلْبِسَ من بهائه ، ولم يجعل الحق قائماً ، والعدل قاضياً ، فقد ضَيَّع قسمته من إكرام الله تعالى .

وزيادة ساعة من عمر الإنسان إذا تحوَّل الفاجر فيها بَرًّا تكون معادلة للدنيا بما فيها .

والسعيد من ابتاع منه الكثير بالقليل ، والدائم بالزائل .

* * *

وإذْ تقرر هذا فمن الواجب أن نصرف السعى إلى ما يقتضيه حكم القول فنقول :

إنَّ جنوبَ مشرق الأرض مسكنُ الصين ، وشمالَه مسكنُ الترك .

وجنوب مغرب الأرض مسكن الحبش ، وشماله مسكن البرابر والقبط

وجنوب وسط الأرض مسكن الهند ، وشماله مسكن الروم .

فهذه الممالك الست فى أطراف العمران ، وهى مكتنفة لمملكة إيرانشهر وجزيرة العرب[1] .

فقد سَعِدَ العربُ والعجمُ بمملكتين متوسطتين بين الممالك ، فاضلتين لها فى الاعتدال. وليس يُشَكّ أنهما متى أضيفتا إلى الممالك الأخر وُجِدَتا أضيقَ منها رقعةً ، وأقلَّ منها خُطَّةً ؛ فإن كل واحدة من تلك الممالك لا يوجد لها الطرف الأقصى إلا عند مُنقَطع العمران . غير أن ملوكها كانت تعطى الأكاسرةَ فى أيامهم ، والتَّبابِعةَ فى أيامهم ، والخلفاء[2] فى أيامهم ، الاعترافَ بتفضيلهم من غير منازعة فيه لهم ، وذلك لما وصفناه من مقاومة الكيفية للكمية[3] .

وإذْ كان هذا غير مشكوك فيه فبالحرِيِّ أن يكون وصْفُنا لفضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى هذين الجيلين مُغْنياً عن الإسهاب بالإضافة إلى الأجيال الأُخَر . فنحن إذن جُدَرَاء بأن نصف حال هذه الملة بالإضافة إليهما ، وأن نقول :

إنَّ الذى أوتيه هذا الدين من [٢١ ا] العلو والشرف والرفعة لو كانت فائدةً من دول الزمان ، دون أن يكون قدشهد الله تعالى أنه لا يُفْسخ أبداً على الأيام دائماً — لكان لكافة أهله منقبة عظيمة ، ومفخر ظاهر . وذلك لما خُصَّ به من الزيادة فى القوة ، والاستظهار على الأمم ، ولعقل اليومَ لعامة المنتمين إليه من الاعتداد به ،

(١) انظر ماسبق فى المقدمة ص ٥٢ ت ١ عن اهتمام العامرى والبلخى والكندى بالجغرافيا . وانظر مقال تيشنر F. Taschner : « جغرافيا » « djughrafiya »فى دائرة المعارف الإسلامية ؛ حيث يرى أن الجغرافيين العرب (متأثرين بالفرس فى ذلك) كان لديهم فكرة تقسيم الأرض إلى سبعة أقاليم (كيشور = إقليم) . وطبقا لهذه الفكرة كان العالم يقسم إلى سبعةدوائر هندسية متساوية ، كل دائرة منها تمثل إقليما ، بطريقة تجعل الدائرة الرابعة تكون فى المركز،ومحاطة بالدوائر الستة الأخرى . وعن مفهوم الأقاليم والأمم التى تسكنها انظر المسعودى : « التنبيهوالإشراف » ص ٦٧ وما بعدها ، وقارن « مروج الذهب » ١/٥١ ، والبيرونى : « التفهيم فى أوائل صناعة التنجيم » ص١٤٠ — ١٤٥ .

(٢) فى الأصل : « للخلفاء » .

(٣) انظر ماسبق : ص١١٠.

والشرف باستعلائه، ما ينفذ لسائر أبناء الملوك وأعقاب الأجلّة؛ وخصوصاً إذ عُلِم أن الخلائق مطبقة على تعظيم المتعلقين بأهله الأعزاء[1]. فكيف وقد عُلِم يقينا أن كل واحد من هذين الجيلين قد فاز بالقسط الأوفى من السعادة بمكانه:

أمَّا جيلُ العرب فلأنهم كانوا قبل الإسلام فى جاهلية جهلاء، وفى ضلالة عمياء، يسفكون الدماء، ويخيفون الطرق، وينتهبون الأموال، ويتعاطون كبائر الآثام. ليس لهم مَلِكٌ يَنظم بَدْوَهم، ولا سائسٌ يقيم أوَدَهم. فرُزِقُوا رسولاً من الله تعالى، مبعوثاً بالحق والهدى؛ ليعلمهم الكتاب والحكمة، ويأمرهم بالعدل والإحسان، وينهى عن الفحشاء والمنكر، ويدعوهم إلى ترك العصبيَّة، وحميّة الجاهلية. فآواهم وأيَّدهم بنصره، ومكَّنهم من الممالك، بعد أن كانوا قنِعوا من أربابها بالسلامة من سطوتهم، فضلا عن الاستيلاء على خُطَطهم. كما قال تعالى: «وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ، فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ»[2].

فأصبحوا بمكان هذه الدعوة أصنافاً ثلاثة:

صِنْفٌ منهم ملوك أعِزَّة، وولاة المنابر والأسِرَّة، قد نفذ حكمهم على الأقربين والأبعدين؛ لتحصيلهم الرياسة فى الدين، وتوسعهم فى معرفة أحكامه، والتفقه فى جلاله وحرامه. فسعدوا بأشرف حُظْوَة، وأجلِّ أُكْرُومة.

وصِنْفٌ منهم توجهوا إلى الآفاق فى المغازى. فسهّل الله لهم فتح البلاد، وذَلَّل لهم رقاب العباد، فتقابلوا فى النواحى التى فُتحت لهم، وحازوا فيها نِعماً جسيمة، وأملاكاً عريضة، بعد أن كانوا ممنُوِّين فى جاهليتهم بضيق الحال، وضنك العيش.

وصِنْفٌ منهم ـ وهم الجمهور من أفناء العرب، المقيمون فى ديارهم ـ قد اقتنَوْا بالنسبة الجنسية التى جمعت بينهم وبين صاحب الدعوة شرفاً لا يُجْهَل أن يقال لهذا الدين

(١) فى الأصل: «الأعزار». وما اثبته ترجيح لاقطع.

(٢) سورة الأنفال: ٢٦.

فى رفعته وجلاله : « دِينُ العرب » : ويقال لهذا المُلْك فى اتساع رقعته ، وعلوِّ مكانه : « مُلْكُ العرب » .

فهذه هى[1] مجامع ما سَعِدَ به جيل العرب فى أيام هذا الدين[2] .

* * *

وأما العجم فإنهم — مع ما كانوا رُزِقوا فى أيام الأكاسرة من الأبْنِيَاتِ الحميدة والآداب المنقولة ، والعِناية الصادقة بحفظ رسوم العمارة [٢١ ب] — ابْتُلوا بمحنتين عظيمتين ، لا يدانيهما شىء من المحن[3] الدنيوية فى الفظاعة والنُّكر :

إحداهما : عَوْقُ المَوَابِذَة[4] لدهمائهم — بالقهر — عن اقتناء الحكمة الإلهية ، التى بها يُتَوَصَّلُ إلى كمال الإنسانية ، وباقتنائها تُسْتَحَقُّ الرتبة الروحانية . وكان سببه أن زرادشت[5] المتنبي لما أسَّسَ لهم فى الأبواب الاعتقادية تلك الأصولَ الدالَّة على نزارة حظه من الحكمة النظرية : نحو كون العالم من قديمين ، وحصول جِبِلَّتِهِ من امتزاج الضدين ، وأنواع هذيانه فى العفاريت والشياطين ، وخطئه الفاحش فى شكل الأرض وتخطيط الأفلاك — صيَّرهم بالمأخذ التقليدى مزجورين عن الحكمة الإلهيَّة ،

---

(١) فى الأصل : « فهذا هو » .

(٢) انظر المقدمة ص٥٢ — ٥٣ .

(٣) فى الأصل : « المحنة » .

(٤) م أعلى طبقة من رجال الدين الزرادشتى ، ورئيس الموابذة يسمى : موبذان موبذ ، وهو عندم بمثابة « البابا » عند المسيحيين ، بل إن مرتبته تقرب من مرتبة الأنبياء . انظر كريستنسن : « إيران فى عهد الساسانيين » ص ١٠٥ وما بعدها ، والمسعودى : « مروج الذهب » ١٠٢/١ ، وقارن الشهرستانى : « الملل والنحل » ٥٥/٢ .

(٥) عن زرادشت نفسه لاتكاد توجد معلومات يوثق بها ، ولكن انظر ماورد عنه فى المراجع الآتية:

Zaehner : (1) « The Teachings of the Magi » P. 10 .
(5) « Zoroasatrianism » C. E. L. F. P. 209.

كريستنسن : « إيران فى عهد الساسانيين » ص ١٩ وما بعدها ، ١٣٠ وما بعدها . وانظر المسعودى : « مروج الذهب » ١٤٢/١ — ١٤٣ ، و « التنبيه والإشراف » ص ٨٠ ، والشهرستانى : « الملل والنحل » ٦٥/٢ وما بعدها وراجع ماسبق فى المقدمة ص٤٧ ت٢ ، ص ٦٢ .

تحرُّزاً من أن يتنبَّه الناظر فيها ، والمتحقق لبراهينها ، على سخافة دعاويه . فابتُلِيَ أَلِبَّاء العجم لمكان الدعوة المجوسيّة — مع أفهامها الزكية ، وعقولهم السَّرِيَّة — بالمنع القادح عن أشرف أبواب الحكمة ، بل ثَكِلُوا روح اليقين بالحقائق البرهانية .

والأخرى : أن طبقاتهم بأسرهم كانوا مضطهدين بسياسة الإستعباد، وإيالة الاستخوال ، إذْ كان ملوكهم وَسَمُوا أنفسهم بِسِمَة « الخُذَايكانية »[1] ، وَسَمُوا كافة من سواهم بِسِمَة « الدِّهكانية »[1] . وليس يُشَكُّ أنَّ تسخير العاقل الحر بالقهر والغلبة على المنزلة الواحدة ، وزجرَه عن اكتساب المحامد بالهمَّة العلية ، والتمنى باجتهاد سعيه إلى مايتمناه من الجاه والمَعْلُوَة — فى الغاية فى الاتِّضَاع والخِسّة ، وهى النهاية فى الاستسلام للغَضَاضة[2] .

---

(1) فى الأصل : « الخذانكايية » . ومن معانى خدايكان : كبير وسيد وملك وعظيم ، ومن معانى « دهكان» (دهقان) مزارع وفلاح ورئيس قرية، انظر الدكتور محمد موسى هنداوى : «المعجم فى اللغة الفارسية » ص ١٧٥، ٢١٤ وانظر أيضاً كريستنسن : السابق ص ٩٩ .

(2) انظر المسعودى : « التنبيه والاشراف » ص ٩٠ ، ٩١ ؛ حيث يقرر أنه كان بين ملك الفرس وسائر رعيته خمس طبقات : أعلاها طبقة الموابذة (رجال الدين) ، يليها الوزراء ، ثم قواد الجيش ، ثم الكتاب ، ثم الشعب أو الطبقة العاملة. ويسميهم المسعودى: « كل من يكد بيديه كالمَهَنَة (أصحاب الحرف) والتجار وغيرهم » . ويقرر البيرونى فى « تحقيق ماللهند » ص ٧٥ — ٧٦ ان هذا النظام الطبقى كان صارماً ؛ فلا يجوز لأحد ان يتعدى طبقته إلى غيرها . يقول : « وقد كان الملوك القدماء المعنيون بصناعتهم يصرفون معظم اهتمامهم إلى تصنيف الناس طبقات ومراتب ، يحفظونها عن التمازج والتهارج ، ويحظرون الاختلاط عليهم بسببها ، ويلزمون كل طبقة ما إليها من عمل أو صناعة أو حرفة ، ولا يرخصون لأحد فى تجاوز رتبته ، ويعاقبون من لم يكتف بطبقته . وسير أوائل الأكاسرة تفصح بذلك ؛ فلهم فيه آثار قويَّة ، لم يقدح فيه تقرب بخدمة ، ولا توسل برشوة ؛ حتى إن أردشير بن بابك ، عند تجديده ملك فارس جدد الطبقات ، وجعل الأساورة وأبناء الملوك فى أولاها ، والنساك وسدنة النيران وارباب الدين فى ثانيتها ، والأطباء والمنجمين وأصحاب العلوم فى ثالثتها ، والزراع والصناع فى رابعتها ،على مراتب فى كل واحدة منها، تتميَّز الأنواع فى أجناسها على حدة بحيالها . وكل ما كان على هذا المثال صار كالنسب إن ذكرت أوائله ، ونشبا إن نسيت أسبابه وقواعده » . وقارن أيضا كتاب « التاج » المنسوب للجاحظ ص ٢٥ ، والعامرى : « السعادة والاسعاد » ص ٢٠٩ ؛ حيث يذكر أيضاً أقسام كل طبقه فى المجتمع الفارسى ، وينسب التقسيم إلى أنو شروان ؛ فيقول : « الرعايا أربعة أقسام : فقسم منها أهل الدين ؛ وهم أصناف : الحكام ، والعباد ، والنساك ، والمعلمون . وقسم المقاتلة ؛ وهم صنفان : فرسان ورجَّالة . =

وإذْ وُجدت المحنتان مُطْبِقَتَيْنِ على العجم : إحداهما من جهة ملوكهم ، والأخرى من جهة موَابِذَتِهم — فمن الواجب أن نعلم أنَّ مجىء الإسلام قد أفادهم بشرفه واستعلاء مكانه عوائد ثلاثة :

إحداها : إفادة السلامة عن التسخير للعبوديّة ، وإزالة الحجر عنهم فى التطلب للرفعة ، إذْ قيل لهم : « إنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ لآدَمَ ، وآدَمُ مِنْ تُرَابٍ[1] » ، و « إنَّ أكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أتْقَاكُمْ »[2] ، و « المُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ ، [و]يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أدْنَاهُمْ ، وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ »[3] .

والثانية : الهداية للحكمة الإلهيَّة ، وتحقيق مبادئها بالأدلة ؛ ليقتنوا باقتباسها والتوسع فى معالمها فضيلة روحانية ، وغبطة نفسانية ؛ فتَجِلَّ بها[4] مراتبهم عند الخلق ، ويبقى لهم الذكرُ فى العواقب .

والثالثة : فتح الطريق لهم إلى التفيُّؤ بظل هذه الدولة الميمونة ، وقصد الأمم المُصَاقِبة[5] لهم باستخلاصها على شرائط الجهاد ، ليعمروا بلادهم بما يفيدونه من الفىء ، وينقلوا ذراريهم إلى أكْنَافِ ديارهم ، فيأخذونهم[6] بالآداب الحسنة ، ويُرَوِّضونهم

= والقسم الثالث : الكتاب ، وهم أصناف : فمنهم كتاب الرسائل ، وكتاب الخراج ، وكتاب الشروط . والقسم الرابع : الخدم ، وهم : الزراع ، والرعاة ، والصنّاع ، والتجار » . (عن تصوّر الطبقات الاجتماعية فى المدينة الفاضلة قارن الفارابى : « فصول المدنى » ص ١٣٦ — ١٣٧ ، و « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٥٤ — ٥٥) . وانظر كريستنسن : السابق ص ٨٥ وما بعدها ؛ حيث يتحدث عن هذه الطبقات ، ويصف المجتمع الفارسى فى عهد الساسانيين بانه كانت تسوده الارستقراطية الاقطاعية . ويقرر فى خاتمة الكتاب ص ٤٩٣ — ٤٩٤ أن ديمقراطية الاسلام قضت على طبقات الاشراف .

(١) حديث حسن، ورد — باختلاف قليل فى اللفظ — فى « الجامع الصغير » ١٨٨/٢ برواية ابن سعد عن أبى هريرة .

(٢) سورة الحجرات : ١٣ .

(٣) ورد فى « الفتح الكبير » ٢٥٧/٣ (برواية ابن عمرو) .

(٤) فى الأصل : « به » .

(٥) المُصاقبة : أى المجاورة .

(٦) فى الأصل : « فيؤاخذونهم » .

على الأخلاق الحميدة. حتى إذا [٢٢ ا] استحكمت دُرْبَتُهُم فيها ، واستولت[1] مِرَّاتُهم عليها ، منّوا عليهم بالإعتاق ، وأكرموهم بالإفضال . فيصيرون بذلك قائلين على الدَّوْم : « رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بالإِيمَانِ ، وَلاَ تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاًّ لِلَّذِينَ آمَنُوا . رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ[2] » .

فـ [بهذه] هي عوائد جيل العجم في[3] أيام هذا الدين .

* * *

وإذْ قد أتينا على ما وعدناه من القول في فضيلة الإسلام بحسب الاضافة إلى الأجيال ؛ فمن الواجب أن نصرف السعي إلى تبيين فضيلته بحسب الإضافة إلى[4] المعارف .

والله الموفِّق والمعين .

---

(١) في الأصل : « استولى » .

(٢) سورة الحشر : ١٠ .

(٣) في الأصل : «و» . وقد استعمل العامري عبارة : « في أيام هذا الدين » من قبل . انظر ص ١٧٤ س ٣ .

(٤) « الاضافة إلى » موجودة بهامشه .

الفصل العاشر

القَوْلُ في فَضِيلَةِ الإسْلَامِ بإضَافَتِهِ إلى المعَارِف[1]

الـكلامُ الصَّحيحُ منه تحقيقه ، ومعه تصديقُه ؛ والـكذوب بذات فمه يفتضح .

وأَحَقُّ الناسِ بالرحمة العاقلُ إذا تسلَّط عليه الجاهل .

وشدَّةُ الفحصِ براءةٌ من الخديعة .

والجهلُ مع العِفَّة خير من الحـكمة مع الفواحش .

ومخافةُ العاقل لذمّ العلماء إياه تـكون أشدَّ من مخافته لعقوبة السلطان

وموعظةٌ وإن قلت فهى أدب عظيم .

* * *

وإذْ تقرر هذا فمن الواجب أن نعودَ إلى ما هو الغرض من القول فنقول :

إن التَّقْوِيَةَ لأسباب الدين والدعاء إليه قد تـكون باليد وقد تـكون باللسان . إلا أن الحاجةَ إلى تأييده بقوة اللسان تـكون أمسَّ منه إلى تأْييده بقوة اليد ؛

(١) عن هذا الفصل ، انظر أحمد عبد الحميد غراب : « مفهوم الثقافة الاسلامية عند أبى الحسن العامرى » . مجلة « المجلة » يونية ١٩٦٧ ص ٩ — ٢٠ .

بل لا يُستعان باليد فى إقامة الدعوة إلا بعد المبالغة فى الإعذار والإنذار ، وبعد اليأس من تأثير الهداية والإرشاد. وبه يخَالِفُ حُكْمُ حالِ المتدينين حكمَ حالِ البُغاة والمتغلِّبين.

على أنه أمرٌ يلزم الإنسانُ أن يستعمله مع نفسه ، كما يستعمله مع غيره . فإن الاجتهاد فى حماية الإعتقاد بإدمان مناظرة النفس وتفقُّد ما يجوز وقوعه من أبواب الشُّبَه ، ووجوه الرِّيَب ،ومعارضة الخواطر المُعْتَرِية ، وكثرة الدُّرْبة فيها[1] عندالوجوه، ليتدرَّب فيما يستعمله مع الخصم ، ويستدرك بدُرْبَتِه الاستبصار فى الدين ، ويأمن حِيَل المُسْتَغْوِى قبل أن ينبرى لمجادلته — أمرٌ لا يجوز إغفاله ؛ فإن مكايدة المحتال من طريق التمويه باللسان تكون أنكى من مكايدة المغتال من طريق السيف والسِّنان . وكيف لا تكون كذلك وهى مكايدة روحانية ، وهذه مكايدة جسمانية ؟ !

وإذْ عُرِفَ هذا ؛ ثم إنَّ العلوم كلها تنقسم إلى المِلِّيَّة والحِكْمِيَّة ، وإنَّ صناعة الأدب تنزل منزلة الأداة للعلوم المِلِّيَّة ، وصناعة المنطق تنزل منزلة الأداة للعلوم الحِكْمِيَّة ، وبيَّنا أغراض كل واحد[2] من الأبواب [٢٢ ب] الثمانية ، وما يتعلق بكل واحد منها من الجَدْوَى والمرفق[3] — فمن الواجب إذن أن نعلم أنَّه ليس لشىء من أصناف الديانات حُظْوَة من هذه الصناعة مثل حظوة الإسلاميين :

فإنَّ أحكامَ اليهود مقصورة[4] على ما هو مُسَطَّرٌ فى التوراة .

وللنصارى كتاب يسمُّونه « سَنْهُودِس[5] » يتضمن سنن البِيعة وغيرها .

---

(١) فى الأصل : « فيهما » .
(٢) فى الأصل « واحدة » .
(٣) انظر الفصول الثلاثة الأولى ، وانظر المقدمة ص ٢٦ — ٤٣ .
(٤) فى الأصل : « مقصور » .
(٥) فى الأصل : « سهودس » .
سنهودس جمعها بالعربية سنهودسات (أو سنودس جمعها سنادسات ،أو سندوس جمعها سندوسات). وهى أصلا المجامع المقدسة المعروفة فى تاريخ المسيحية ، والتى بدأ أول مجمع عامٍّ منها سنة ٣٢٥ م فى نيقية ، لتحديد نقاط الخلاف فى العقيدة المسيحية ، ولتنسيق النظام الكنسى . ويذكر المسعودى أنهم فى ذلك المجمع وضعوا الأمانة التى يتفق عليها سائر طوائف النصارى ، وان لهم فى ذلك =

وللمجوس كتاب يعرف بـ « أَبِسْتا[١] » ، وقد فُسِّر بكتابين آخرين يُعْرَفان بـ « زَنْد » و « بَازَنْد »[١] . وهى متضمِّنةٌ ذِكرَ مصالحِ عيشهم ؛ إلا أن العادة بتفريع المسائل الحادثة معدومةٌ فيهم ؛ فإن أديانهم محمولة على التقليد المحض ، وأبواب النظر محظور عليهم ، وليس لهم أنْ يتجاوزوا المنصوص فى الاستنباط.

ولَعمرى إن للثَّنَوِيَّة كتبا حكوا فيها مذاهِبَهم ، وكشفوا بزعمهم عن عَوَارِ مذهب غيرهم . غير أنَّ كلامهم ليس على وزن كلام الحُذَّاقِ من متكلِّمِى هذه الأُمَّة ، فى حكاية مقالات الفِرَق على استقصائها ، والتحقق للحجج ، وما يقابلون به منها .

فأما الإسلاميُّون فإن حملة الآثار منهم قد تَتَبَّعُوا أخبار رسول الله — صلى الله عليه [وسلم] — وأخبار صحابته ، والتابعين لهم ، تَتَبُّعَ الضَّنينِ بها ، والمشفقِ على فوات شىء منها ؛ فعرفوا كافة النَّقَلَة بأساميهم وكناياتهم وأنسابهم ، ومُدَد أعمارهم ؛ وتأريخات أزمنتهم ، ووقت وفاة كل واحد منهم ، وعدد من خدمه وصحبه وحمل عنه ، ومقدار ما رُوى من حديثه .

وبمثله المتكلمون جرَوْا فى صناعتهم على نهج المحدِّثين فى مَرْجِ[٢] البحث عن الأصول الاعتقادية : كالقول فى إثبات الصانع جَلَّ جلاله ، والقول فى وحدانيته ، وتقرير صفاته الذاتية وصفاته الفعلية[٣] ، وإثبات النبوة ووجوبها ، وشرح الخواصِّ المقترنة بها ، وتحقيق الشرائط فى التعرف لصحتها ، وغير ذلك من الأبواب المشهورة . فلم يَدَعُوا مقالة فيها تُعْزَى إلى صِنْفٍ من الأصناف إلا خَلَصُوا إلى معرفتها بهيئة

= أربعين كتابا فيها السنن والشرائع . انظر : « التنبيه والاشراف » ص ١٢٢ — ١٢٣ ، ١٣٦ و « مروج الذهب » ١/١٩٧ . وقارن البيرونى : « الآثار الباقية » ص ٩٥ ، وابن النديم : « الفهرست » ص ٢٣ . وعن عصر السنهودسات « The Age of Synodal Creeds » ومجمع نيقية والعقيدة المنسوبة إلى نيقية « Nicene Creed » انظر :
C. E. L. F.-(ed. by R. C. Zaehner) PP. 20,71,85,105,168.

(١) انظر ماسبق : ص ١٥٩ ت ٢ .

(٢) مرج الشىء جعله لايختلط بغيره ؛ ويقصد تفصيل البحث وتوضيحه .

(٣) فى الأصل : « العقلية » .

دعواها، وما اعتلَّ به أهلها. ثم تجاوزوا الجليل الواضح من أبواب الكلام إلى اللطيف الغامض منها: كالقول في الجوهر والعَرَض، والجزء، والطَّفْرة، والتواتر، والاكتساب، والذَّرَّات، والمعانى، والأسماء، والأحكام، والفعل، والاستطاعة؛ وغيرها من الأبواب التى تنشحذ بها الأذهان، وتتيقظ لها الأفهام[1].

وبمثله الفقهاء فى تَتَبُّعهم لوجوه الأحكام، وخوضهم فى دقائق الفتاوى؛ واستنباطهم للطائف التفريعات؛ بحيث قد أراحوا المتأخرين من ذوى العناية بها مؤونةَ البحث والتَّنقير، وحَلَّوْا صناعتهم — مع اختلافهم فيها — [١٢٣ ا] بصائب التفكير.

وبمثلهم الأدباء فى تجريدهم الهمَّة لتحقيق ما يتعلق بصناعة النحو، وصناعة العَروض، وصناعة التصريف، وصناعة التَّقْفِيَة، وبلوغهم فيها مبلغا ملأُوا بها الدفاتر والقماطر، وعمروا بالمفاوض[2] مجالس الأنس والتذاكُر.

ثم وجدنا الألِبَّاء من أهل الإسلام قد سَعِدُوا مع ذلك — بحسن توفيق الله تعالى — لنقل الكتب المنسوبة إلى ذوى الشهرة من حكماء الروم، وحكماء الفرس، وحكماء الهند، وحكماء يونان. واسْتَقْصوْا تأمُّل معانيها، وحلُّوا مواقع الشبهة منها، وتولَّوْا شرحها وإذاعتها، وتأدبوا فى أبوابها بكمال تأديب الله تعالى جَدُّه بقوله جَلَّ اسمُه: «فَبَشِّرْ عِبَادِ، الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ. أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ، وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ»[3]. واستعملوا فى معانيها قول الرسول عليه | الصلاة و | السلام: «العلم كثير؛ فخذوا من كل شيء أحسنه»[4].

ولو أنه كان لأهل الأديان مثل هذه السَّعَة فى المعارف، والبسطة فى المعالم، لوُجِدَت

---

(١) عن هذه المصطلحات انظر الخوارزمى: «مفاتيح العلوم» ص ٢٢ وما بعدها، والأشعرى: «مقالات الإسلاميين» وخاصة ٢/٤ وما بعدها. وانظر س. بينس S. Pines: «مذهب الذرة عند المسلمين» ترجمة الدكتور أبو ريدة.

(٢) أفاض فى الحديث: توسع فيه.

(٣) سورة الزمر: ١٧. وقد سبق الاستشهاد بهذه الآية ص ١٢٢.

(٤) سبق الاستشهاد بهذا الحديث ص ١٢٢.

كتبهم مُبْرَزَةً فى أيديهم ، ولما خفى خبرها على المتعرِّفين لأحوالها ، ولما جَهِلَ مخالفوها أسماءها،وما اشتملت عليه من مضمونها؛ كما لم يجهلوا المنقول منها إلى الفارسية والسريانية .

وليس لقائل أن يقول : إن الأكثرين من المترجمين كانوا يَتَدَيَّنُون بالنصرانية وبالصَّبَاوة(١) — فإنهم ما فعلوا ذلك إلا لما شاهدوا من قوة الإسلام وشرفه ، وما كان قصدُهم إلا التقربَ إلى الخلفاء الضابطين لِعُرَى الإسلام وقواعده .

* * *

وإذْ قد أتينا على ما وعدناه من القول فى فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى المعارف — فمن الواجب أن نذكر جُمَل ما يتسلق به الطاعنون على الإسلام من شُبَهِهِم القويّة ، ونصرف السعْى إلى حلها . فإن العاقل لن يقنعه الوقوفُ على المعانى القوية للشىء مالم يتحقق ما هى(٢) المعانى المعاندة له .

والله الموفِّق والمعين .

---

(١) عن الترجمة والمترجين انظر : ابن النديم : « الفهرست » ص ٢٣٨ وما بعدها وخاصة ٢٤٢ — ٢٤٥ . و « منتخب صوان الحكمة » مخطوط مصور بدار الكتب ، لوحات ١١٨ ، ١٣٠ ، ١٣١ . وابن جلجل : « طبقات الأطباء والحكماء » ص ٦٨ وما بعدها . وانظر أيضا :
De Lacy O. Leary : « How Greek Science Passed to The Arabs » Ch. 12 .
(الترجمة العربية للدكتور تمام حسّان ص٢٣٣ وما بعدها)
Browne : « A Literary History of Persia » I. PP. 304 ff .
Walzer : « Greek into Arabic » PP. 33 ff.60 ff .
وعن الترجمات العربية انظر: Browne : « Arabian Medicine » PP. 24 ff.
(٢) فى الأصل : « وهى » .

خاتمة

القَوْلُ فِي الشُّبُهَاتِ التِي يَتَسَلَّقُ بِهَا المُعَانِدُونَ لِلإِسْلَام

بالبحث تُستخرَجُ دفائنُ العلوم .

ولولا الخطأُ لما أشْرَقَ نورُ الصواب .

ولا فرقَ بين إنسانٍ يقلد وبهيمة تنقاد .

وفساد الدين فى ثلاثة : زلَّة العلماء ، وميل الحكماء ، وتأويل الرؤساء .

ومَنْ لم يكن معه عقل مرصوص ، لم ينتفع بالحديث المقصوص .

* * *

وإذْ تقرر هذا فمن الواجب أن نعود إلى ما هو غرضنا من الذكر فنقول .

إن الشُّبَهَ التى يتسلَّق [٢٣ ب] بها الطاعنون على دين الإسلام والْمِلَّةِ الحنيفيَّةِ ، وإن كانت مُرْبِيَةً على العد والإحصاء، فإن الذى يوجد لها تأثيرٌ فى الأوهام ، ورواجٌ على الضَّعَفَةِ من العوام ، بالغٌ فى العدد أربعة . ومتى تمكن العاقل من حَلِّها ، وَتحقَّقَ مواقعَ التدليس فيها ، لم يبق له فيما سواها من زِبْرِجٍ[1] أقوال الْمُتَظَرِّفِين[2] ، وزخارف تمويهات الْمُمْنِتِين ، قوةٌ يخشى بها الرواج عليه :

---

(١) زبرج : أى بهرج زائف ، ويقصد به باطل القول .

(٢) استعمل العامرى من قبل لفظة « المتظرفة » للإشارة إلى منكرى الأديان . انظر ماسبق ص ١٠١ ، ١٠٣ .

إحداها : قولهم: إنَّ الإسلام لو كان دين الحق لكان دين الرحمة ، ولو كان دين الرحمة ، لما كان الداعى إليه مُقْدِماً على الخلق بالسَّيْف ، ومتعسِّفا فى أملاكهم بالسَّلب ، ومُسْتَرِقّاً لذراريهم بالسبى ، ولكان لهم فى الدعاء إليه باللسان ، والإرشاد له بقوة التِّبيان ، غُنْيَةٌ عن الأفعال المُضاهية لفعل المنافس فى النِّعم ، والمتغلب على القِسَم .

والثانية : قولهم : كيف نتوهم أن دين الإسلام حق عند الله ، مع ما نشاهد [عليه] أهله من التضاغن والتعادى ، وتشتت الأهواء ، وافتراق الكلمة ، وتماديهم فى ذلك الشأن [حتى] أفضت بهم الحال إلى جرأة بعضهم على سفك دماء البعض ، وإقدام بعضهم على ذبح أطفال البعض ، وما يَتَأَذَّوْنَ به من استشعار الضغينة للاختلاف فى العقيدة ، إلى أن تصير كل فرقة منهم خائفة من عدوان صاحبتها ما لا تخافه من من سطوة العدو المُحْنَق ، المُضْمِر للذَّحل[1] .

والثالثة : قولهم : إن عماد الإسلام فى تقوية قواعده بالحجج هو ما أشار إليه عامة من دُعِىَ إلى قبوله ، فقيل لهم : « أَوَلَمْ يَكْفِهِم أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِم ؟ »[2] . ثم وجدنا القرآن من فرط البعد عن البيان الشافى ، وضعف الإقناع بالبرهان الكافى ، بحيث وُجِدَت الفِرقُ بأسْرها — مع تباعدهم فى العقيدة — محتجَّةً بألفاظه ، ومُسْنِدَةً دعواها إلى ظواهر فحواها . فإذْ كان عماد الإسلام فى باب الحِجاج هو هذا المشار إليه ، ثم كانت صورته من ضعف الهداية هذه الصورة ، فمن أين يستجيز العاقل بتَّ القضيَّة بأنه أفضل الأديان وأسَدُّها ؟

والرابعة : قولهم : إنَّا وجدنا صاحب دعوة الإسلام مُدَّعياً صدقَ خبره ، وصحة

---

(١) الذَّحل : الثار ، أو العداوة والحقد .

(٢) سورة العنكبوت : ٥١ . وفى الأصل « أنزلنا إليك الكتاب ... » .

ما حكاه من أمره ، بأن شهدت له الكتب الْمُنَزَّلَةُ قبله ؛ إذْ قد تلا فى كتابه : « فإنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مما أَنْزَلنَا إِلَيْكَ فاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِك »[1] . ثم إن أرباب الكتب السالفة يهتفون بأن البشارة به غير موجودة فيها ، وإلاَّ فدلُّونا من أسفارها عليها . وإن ادعيتم عليهم[2] الكتمان والتحريف ، فوا عجباً من أمم تفرَّقوا فى البلاد ، وأشاعوا فى خاصِّها وعامِّها أجَلَّ نبأ يُتَوقَّعُ حدوثه ، وصار كل واحد منهم منتظرا له ، ومبتهلا إلى الله تعالى فى أن يدنيه ، | ١٢٤ | حتى إذا هجم زمانه ، وظهر مصداقه ، أعرضوا بجملتهم عنه ، وتطابقوا على كتمانه . فإن كان هذا أمراً ممكنا فما يؤمنكم وقوع مثله فى بعض سور القرآن ؟ . قالوا : وإذا كانت[3] الكتب السالفة خِلْواً من هذه البشارة ، فأقلُّ حاله فيما نَحَلَهَا من الإفصاح به هو أن يكون مُتَقَوِّلاً عليها ، فتسقط درجته عن أن يُرتضى للشهادة ، فضلا عن أن يُؤتمن للنبوة ».

* * *

فهذه هى المطاعن القوية التى يتسلق بها الْمُعْنِتُون عند قصدهم توجيه الزِّرَايَة على الْمِلَّةِ الْحَنِيفِيَّة .

وإذْ قد ذكرناها على إشباعٍ من البيان ، فمن الواجب أن نتشمَّر لحلها ، وكشف مَوَاقع التلبيس فيها .

والله الموفِّق والمعين .

---

(١) سورة يونس : ٩٤ .

(٢) فى الأصل : « عليها » .

(٣) فى الأصل : « كان فى » .

القَوْلُ فِى حَلِّ الشُّبْهَةِ الأُولَى

الْمُلْكُ بالدينِ يبقى ، والدِّينُ بالْمُلْكِ يقوى[1] .

وَمواردُ الأمورِ تشتبه ، وفى مصادرها يتضح اليقين .

وإذا ضَعُفَ السلطان قوى الشيطان .

ولا يَسْلَمُ على الناس أحد ، ولم يجتمعوا فى الرضا على بشر .

وطهارةُ النفس تُعَدُّ غبطةً دائمة .

وما أَبْيَنَ وجوهَ الخير والشر فى مرآة العقل ، إذا لم يُصْدِئْهَا الهوى .

* * *

وإذْ تقرر هذا فنقول :

إنَّ استعمال السيف والسوط قد يقع على صورة الجهاد ، فيصير مَحْمَدَةً لصاحبه ، ورحمةً للعالمين . وقد يقع على صورة الفتنة والتصعلك ، فيصير مَذَمَّةً لصاحبه ، ومحنةً على العالمين[2] .

---

(١) انظر المقدمة ص ٤٧ — ٥٠ ، والفصل السابع فيما سبق .

(٢) انظر المقدمة ص ٥٥ ، والفصل السابع ص ١٥٦ — ١٥٧ .

وإذْ كان هذا غيرَ مشكوك فيه فنحن إذن جدراء بأنْ نتعرَّفَ حال الداعى إلى الإسلام — عليه [الصلاة و] السلام — :

أ كان استعماله للسيف على الخليقة متعلقا بمصلحة عامة ، أو مرتبطا بمفسدة شاملة ؟

وأنْ [نتعرَّفَ] أحواله فيه : .

هل كانت مقترنة بالهداية والإرشاد ، أو كانت دالَّةً على التخبط والاستفساد ؟ .

فاستقصينا تَتَبُّعَ ذلك ، فوجدناه مُفْتَتِحا — أمام مناوشاته — إظهارَ دعوة مخالفة لأهل الأرض ؛ وهو عارف بضعف حاله ، ونزارة قدره ، وموقن أنه لا عداوةَ فى الخلق أشدُّ من عداوة الدين ، وأنه قد انتصب به لمناوأة العالم : ملوكِه وسُوقَتِهِ[1] ، من غير أن يوجد معه مال ممدود ، وأعوان شهود . وأنه ليس يصانع أحداً يتمكن مما يوافق هواه ، بل يدعوهم كلهم إلى ارتفاض الشهوات ، والإمساك عن اللذات ، وهجر الأملاك والأوطان ، وتوديع الأهل والولدان . يطابقونه عليها[2] ، بل يعرضون على تركها ...[3] المالَ الجمَّ ، والرياسةَ المعقودة ، وهو غير ملتفت إليها ، بل صابر على ما يناله فى حالة ضنكه وفاقته ، ملازما لقوله : « قُلْ هَذِهِ سَبِيلِى أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِى »[4] ثلاث عشرة سنة . فيدوم على تلك الوتيرة الصادقة ، من غير أنْ يُزَنَّ بتهمة ، أو يُعْثَرَ منه على موقع غميزة .

أفترى لولا ثقته بأن الله ينصر رسله والذين [٢٤ ب] آمنوا فى الحياة الدنيا[5] ، فتى يتَّسع فى الطبع البشرى أن يطمع — مع حالته تلك — فى تتمة ما أقدم عليه من الأمر الجسيم ، والخطب العظيم ؟ !

---

(١) فى الأصل : « ملوكها وسوقتها » .

(٢) يبدو أن بعض الكلام — قبل « يطابقونه » — قد سقط من الأصل .

(٣) كلمة غير واضحة بالأصل .

(٤) سورة يوسف : ١٠٨ . وقدسبق الاستشهاد بهذه الآية ص ١١٥ .

(٥) « إننا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحياة الدنيا » سورة غافر : ٥١ .

كلا! إن غرَضه فى استلال السيف على من ناوأه لم يكن إزالةَ نعيمهم، ولا انتهابَ قُنْيَتِهم، بل لو[1] قدر على استصلاح عباد الله — تعالى جَدُّه — من غير حاجة إلى سفك دماء بعضهم لكان ذلك هو الأثَرَ عنده، والأحَبَّ لديه. لكنه — لفرط إصرارهم على عناد مَنْ ترددت نعمه عليهم، وتظاهرت مننه لديهم، لصرفهم إياها إلى عبادة الشيطان، ومقابلة مولاهم بالغُموض[2] — أحوج إلى أن يذهبْ معهم فى إعمال السيف عليهم مذهب سائس أشفق على رعيته من عادية الخَبَاث، وحاول ردعهم عمَّا[3] انهمكوا فيه من أبواب العيث، فلم يجد إليه سبيلا إلاَّ بإهلاك الأفراد.

ومعلوم أن ذلك لن يكون منه قساوة، بل يكون مأثرة ورحمة.

وهذا باب قد سبق القول فيه[4] على الاستقصاء[5].

وليس لمعارض أن يعارضنا بكشف جنده فى وقعة أحد، وكبوة لحقت[6] عسكره فى وقعة مؤته.

فإنَّا نقول: الأنبياء — صلوات الله عليهم — يُنكبون فى محارباتهم، وقد يدال عليهم أعداؤهم، وإن وُعد لهم الغلبة والنَّصر؛ أعنى بقوله — جَلَّ وعَزَّ —: « وَلَقَدْ

---

(١) فى الأصل: « لمن ».

(٢) يقصد مقابلة نعم الله عليهم بالجحود والكفران. وفى الأصل « الغِموض » بكسر الغين، والمرجح أنها «الغُموض» بضم الغين. يقال: غمَض المكان أو الشىء، وغمُض يغمض غموضاً: خفى واشتبه. والمادة كلها تفيد الخفاء والاخفاء وما إليهما. وفى حديث معاذ: « إياكم ومُغْمِضات الأمور » (أو « مُغمِّضات الأمور » أو « المُغْمِضات من الذنوب ») : وهى الأمور العظيمة التى يركبها الرجل وهو يعرفها؛ فكأنه يغمض عينيه عنها تعاميا وهو يبصرها. وهذا المعنى مناسب أيضاً لسياق النص هنا؛ فكأن العامرى يقول: إنهم قابلوا نِعمَ الله عليهم بارتكاب الأمور العظيمة، ومنها إنفاق أموالهم فى أبواب الشر والفساد. وهم يعلمون أنها شر وفساد؛ وذلك هو الجحود والكفران.

(٣) فى الأصل « بما ».

(٤) فى الأصل: « به ».

(٥) انظر ماسبق: ص ١٥٦ — ١٥٧.

(٦) فى الأصل: « لحق ».

سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ . إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُون »[1] ، وقوله : « فاصْبِرْ إِنَّ العَاقِبَةَ للمُتَّقِينَ »[2] . وكل من سَعِدَ بصلاح العواقب فقد اغْتُفِرَ له سوالفُ المكاره . وكما أنَّ قادة الجيوش ليسوا ينفكُّون في حروبهم مِنْ جَوْلَاتٍ وكشفات ، إلا أنهم متى أصابوا نُجْحَ العاقبة صارت المكاره عندهم غير مَحْفُولٍ بها . وكذا الحال للأنبياء — عليهم السلام — حَذْوَ النعل بالنعل ، والقُذَّة بالقُذَّة .

والله وليُّ الحول والقوة ، وبه التوفيق والعصمة .

---

(١) سورة الصافات : ١٧٢ .

(٢) سورة هود : ٤٩ . وفي الأصل : « واصبر » .

القَوْلُ فِي حَلِّ الشُّبْهَةِ الثَّانِيَة

إنَّ الحقَّ لا ينقلبُ باطلاً لاختلاف الناس فيه ، ولا الباطلُ يصير حقًا لاتفاق الناس عليه .

وليس في وُسْعِ الحق قهرُ الأنفس على الإقرار به، وتسخيرها[1] للاعتراف بصدقه؛ لكنه شيء محقق بنور العقل بعد الرويَّة والبحث ؛ فيظهر به المحق ، ويمتاز به عن المبطل .

وسلامةُ الإنسانِ عن الخطأ رأساً ليس بمطموع فيه ، ولكن الطمع في أن يكثر صوابُه .

والقُنْيةُ العقلية متى كانت نفيسةً كثر الحُسَّاد عليها ، وانبعثوا لإيقاع التلبيس فيها . وبحسب ذلك تختلط الأمور ، وتصير عرضةً للاختلاف :

والاختلاف داعية إلى المماراة ؛

والمماراة[2] فاتحة للتعادي ؛

والتعادي سُلَّمٌ إلى العصبية ،

والعصبية هي الداء العضال ؛ التي [١٢٥] تَسْتَخِفُّ الأحلامَ الراجحة، وتستأصل النِّعمَ المُتَأَثِّلَة .

* * *

(١) في الأصل : « وتسخيرم » .

(٢) في الأصل : « والمرآ » .

وإذْ عُرِفَ هذا، فمن الواجب أن نعود إلى ما هو غرضنا من القول فنقول :

إنّ دينَ الإسلام لما كان ناسخاً للأديان كلها ، وكان مُلْكُه قادحاً فى الرياسات بأسرها ، وقد امتلأت القلوب غيظاً عليه ، لهدمه كراسى علماء الكتابيّين ، وطيّه مقاعِدَ الملوك والسلاطين[1] ، ثم كان مع ذلك فى غاية الحسن ، ونهاية الأَنَق — فغيرُ بعيد أن يكثر عدوُّه، وتزدحم التخاليطُ عليه .

ونحن جُدَرَاء بأن نذكر الجهات التى بحسبها تتولد الاختلافات فى باب الديانات ، وإن كانت موافقة للحق ، فنقول :

إن عامَّتها تَفْتَنُّ إلى جهات أربعة :

إحداها : أن يعجب المتدين بعقله ، ويغترَّ بذكائه ، فَيُرَكِّبَ[2] نوعاً من المقاييس الفاسدة، قبل إحكام المعرفة بمقدماته ، فينتج نتيجة كاذبة ،وهو يخالها صادقة ، فيعتقدها دِينا ، ويدعو الناس إليه جهلا ، فتعمّ البلوى به ، وتُغوى بمكانه الخليقة .

والثانية : أن يولع الإنسان من نفسه بالإغراب[3] والتعمق ، ويستهتر...[4] باستثارة معنى بديع لم تنتجه[5] له خواطر الناس ، [و] قلما يبالى تنكُّبَ الجادَّة ، شغفًا بأن يسلك طريقة يصير فيها قدوة ، أو يثير نادرة يُحكَمُ له بإصابتها على بعدالغور، ولطف الرويّة ، فيوطِّد به لنفسه الذكر والسمعة .

والثالثة : أن يكون قصدُ الإنسان عنادَ جميع ما يسمع من الأقوال الصادقة ، والمذاهبالحقيقية ، وأن يتَّبع أبداً الآراء المُسْتَرْذَلَةَ التى تنخدع[6] بها طبقات العامّة ؛

---

(1) انظر ماقاله العامرى قبل ذلك عن الملوك ورجال الدين فى فارس ؛ ص١٧٤ — ١٧٦ .
(٢) فى الأصل « فيرتكب » .
(٣) فى الأصل : « الاعراب » .
(٤) كلمة غير واضحة بالأصل .
(٥) لعلها تتجه .
(٦) فى الأصل « إلى الخدع » .

إذ ليس شيء عند الدهماء أروجَ من المذهب المستضعف ، والرأى المدخول[1] .

والرابعة : أن يتعمد تزييف الدين ، وتوهين أساسه : إما لتعصب مَلَكىٍّ[2] ، أو لتعصب نسبيٍّ ، أو لسَوَسِ الخلاَعة ، أو لإيثار طرق المَجانة . فهو يجتهد فى إلصاق المعايب به بأخبار مزوَّرة[3] ، وينسبها إلى أئمة أصحاب الحديث ، أو إلى أحد رؤساء العامة ، فيوهم الضَّعَفَة من أهله أنها أساس الملة ؛ احتيالاً منه للنكاية فيما أبغضه ، وأحبَّ الانتقام منه .

فهذه هى الطرق للآفات المتواترة على الأديان والملل ، وليست هى المقصورة على دين الإسلام ، بل هى مشتملة على جميعها[4] .

فأمَّا حِيَل المخلِّطين فى ترويج ما يحاولونه من أوجه الضلال على أربابها فهى مُفْتَنَّة إلى شُعَبٍ ثلاث :

إحداها : أن يَبذل له الإقرار أولاً بالأصل ، ليستدرجه بذلك إلى مكان الاغتيال . ثم يأخذ معه فى تمويهات يُخَيِّله بها بهرجةَ ما استند إليه ، فيستَزِلَّه بمكانها عما استمسك بِعُرَاه من قواعد دينه :

كالذى تفعله الثَّنَوِية فى إيهامهم[5] للناس مطابقتَهم استحسان [٢٥ ب] سِيَر الأنفس الرحيمة ، واستقباح سَوَس الأفئدة القاسية ؛ ليتدرَّجوا به إلى تقبيح إيصال الألم إلى الحيوان ، فيَنْفقُ ذلك على المريض الذى لا يُفرِّق بين ما ينفر عنه الطبع ، وبين ما ينفر عنه العقل . حتى إذا رأى استحكام ذلك فى عقيدته صيَّره مطيَّةً إلى قانونه

(١) انظر ما سبق فى المقدمة ص ٢٣ ت ١ .

(٢) أى تعصب سياسى . وقارن ماسبق ص ١٥٦ ت ٢ .

(٣) فى الأصل : « منتر ورَة » .

(٤) يلاحظ أن العامرى هنا يقوم بعملية استقراء للطرق التى تتبع ، والآراء التى تبتدع ، فى الأديان والمذاهب ، والتىعنها تنشأ الخلافات ، وتتولد الطوائف والفرق . والطريقة الرابعة تشبه مايعرف اليوم بتحطيم الدين أو المذهب أو النظام من الداخل: " from within " . وقارن الغزالى : « فضائح الباطنية » ص ١٨ — ٣٢ .

(٥) فى الأصل : « أيامهم » .

من خدش وجوه الأديان الإلهيّة ، ويستجرُّه بذلك إلى أنواع غوايته : فى كون العالم من أصلين ، وتولُّدِه من امتزاج القديمين .

ويمثله الحال فى العاقبة[1] عند إيهامهم للأغبياء محبَّةَ آل الرسول عليه [الصلاة و] السلام .

والثانية : أن يأخذ فى شرح ما أحبّ ترويجه عليه بعبارات أنيقة ، وألفاظ شهيَّة ، وإشباعٍ فى الوصف ، وإقناعٍ بجودة الرصف ، والتلفيق للمعانى ، والتجويد للأداء ؛ صُنْعَ صاحب السلعة المغشوشة عند عرضه إياها على مَنْ لا بصر له فيها ، ليحسِّنَها فى عينه ، ويحبِّبَها إلى نفسه .

ولا كذلك صاحب الدين الصادق ، والمذهب الحق ، إلاَّ أحد[2] من صحَّح نيَّتَه فى ابتغائه المثوبة ، وطلبه[3] الأجر .

والثالثة : أن[4] يَعْزُوَ المذهب الذى يدعوه إليه إلى رجل جليل القدر ، مثل علماء الرسول عليه [الصلاة و] السلام ، وحكماء الفلاسفة ، أو عقلاء أهل زمانه : من وزيرٍ ملكٍ ، أو أديب مبرَّز . فيسمع هذا المغفلُ المريضُ قوله إياه فيحسن به الظن ، ويرضاه إماماً لنفسه ، ذهاباً منه إلى أنه — مع جودة فطنته — ما كان ليختاره لولا أنه هو الأصوب فى ذاته .

ثم لكلٍّ من هذه الأبواب الزائغة عن الحجة أهل يناسبونه ، وقوم يلتقطونه . فتراهم يتسارعون بغرائزهم المختلفة إلى قبوله ، فيزداد على الأيام عددهم ، ويتضاعف عليها مَدَدُهم ، فيصير بعد المدة اليسيرة نِحْلَةً يُحامَى دونها بالسَّيف .

وهذه آفة يُبتلى بها أهل كل ملة ، وليس[5] لأحد من أربابها أن يَسْلُبَ الإسلام نسبتَها .

والله الموفِّق للخير .

---

(1) هكذا بالأصل ويبدو أنها اسم فرقة إسلامية ؟ .

(2) هكذا بالأصل ؟

(3) « وطلبه » مضافة فى هامشه .

(4) فى الأصل : « أنه » .

(5) فى الأصل : « ليست » .

القَوْلُ فِى حَلِّ الشُّبْهَةِ الثَّالِثَة [1]

العقولُ فى أنفسها متفاضلة، وللأفهام فى ذواتها مراتب .

ومن المعقولات ما يكون اسْتِشْبَاتُه قريباً ، ومنها ما يكون عن فكر الحق به نائيا .

وبين الناس وسائطُ كثيرة .

وليس على ناظم الكلام تقريبُه من جياد الأفهام وعليلها ، بل عليه أن يُخْلِصَ إلى المعانى قصدَها بأسهل وجوه اللفظ ؛ ثم مَن فَهِمه كان ذلك فضيلةً له ، ومَن قصَّر عنه كان ذلك نقيصةً فيه .

وكلٌّ من تدبَّر كلاما صنعه غيره ، إما فى العلوم المِلِّيَّة أو فى العلوم الحِكْمِيَّة ، لم يسلم من الشك فى بعض معانيه .

وفحولةُ الشعراء لم يقولوا ما قالوه [٢٦ ا] من أشعارهم على شريطة أن يفهم عنهم كلُّ سامع ، بل قالوه على شاكلة ما كانوا أوتوه من الفصاحة .

وهكذا حال الخطيب ، إذا انتُدِبَ لاسْتِلَالِ السَّخَائِم ، وإصلاح ذات البين .

وبمثله حال الكاتب فى توفية ما يُنْشِئُه من الرسائل تمامَ حقه من حكم البلاغة [2] .

* * *

(١) انظر المقدمة ص٥٦-٥٨ .

(٢) راجع ماقاله العامرى دفاعاً عن « الآداب » ، وأنها تشمل الشعر ، والخطب ، والرسائل والأمثال . انظر ماسبق ص ٩٦ — ٩٧ .

وإذْ تقرر هذا فمن الواجب أن نعود إلى ماهو غرضنا من القول فنقول :

إن الأوجه التى لأجلها يقع الغرض فى الـكلام المنظوم تنقسم إلى شُعَبٍ ثلاث :

أحدها : أن يكون مَخْرَجُهُ على سبيل الرمز والإلغاز ، دون التصريح والإفصاح .

والثانى : أن يكون مبنياً على الإجمال والإيجاز ؛ أعنى أن يُودَعَ الـكثيرُ من المعانى فى القليل من الألفاظ .

والثالث : أن يـكون معناه إما دقيقـاً فى نفسه ، وإما مُحْوِجاً إلى التحقيق بمقدمات قبله .

وليس يُشَكُّ أن أهل المعرفة بالألفاظ يفهمون من فضيلة البيان مالا يفهم أهلُ المعرفة بالمعانى ، والعلماء بالمعانى يعقلون منها مالا يعقله العلماء بالألفاظ .

وإذْ كان هذا غيرَ مدفوع عند ذوى الألباب ، فبالحرىِّ أن يسهل علينا حلُّ الشبهة ، وأن نعلم أن القرآن يشتمل على الأوجه الثلاثة التى أومأنا إليها :

فإن الأول منها يعد فى الآيات المتضمِّنة لأنباء الغيب: مثل «دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ»[1] ، وشأن عيسى[2] ، وفتح يأجُوجَ ومأجُوج[3] . وما شاكلها من أعلام القيامة .

والثانى : مايقع منها فى الآيات المتضمِّنة لشرائع الدين وأحكامه : كالأوضاع العِبادِيَّة ، والأوضاع المُعامَلِيَّة ، والأوضاع الزَّجْرِيَّة ، فإنها مجامع كُلِّيَّة تولى تبيانها الرسول — عليه [الصلاة و] السلام — : إما بأقواله وإما بأفعاله .

---

(١) لعله يشير إلى آية ٨٢ من سورة النمل : « وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تـكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لايوقنون » ؛ لأنه يتحدث عن أعلام القيامة ، وانباء الغيب .

(٢) لعله يشير إلى الآيات الواردة فى شأن عيسى فى سورة آل عمران (آية ٤٢ وما بعدها) ؛ وفيها تصريح بأنها من أنباء الغيب : « ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك ، وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم ، وما كنت لديهم إذ يختصمون » .

(٣) يشير إلى آية ٩٦ من سورة الأنبياء : « حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون ، واقترب الوعد الحق فإذا هى شاخصة أبصار الذين كفروا : ياويلنا قد كنا فى غفلة من هذا » .

والثالث منها : ما يقع في الآيات المتضمِّنة للحجج المحققة للمعاني الاعتقادية ؛ نحو : إثبات الصانع — جلَّ جلاله — وإثبات وحدانيته ، ثم إثبات الرسل عليهم السلام ، وإثبات المعاد . وما فيه من العقاب والثواب .

وإذْ كان القرآن منتظماً للأوجه الثلاثة ، التي بها تصير الألفاظُ المُؤَلَّفة مُعَرَّضَةَ للظنون المختلفة ، فلا غَرْوَ أن يكثر الاختلاف فيه ، وتزدحم الشُّبَه في معانيه .

فأما ما ادَّعاه المُعْنِتُونَ من قصوره عن البيان الشافي فهو دعوى مُهْرَج : فإن الذين خوطبوا به في زمن النبي — عليه [الصلاة و] السلام — كانوا هم الأئمة في الفصاحة ، وقدوةَ جزيرة العرب في البلاغة . ولم ينسبه أحد منهم إلى عدم فضيلة البيان ، ولا تجاسر على إضافته إلى الهُجْنَة في النظم . بل شهد له أهل المعرفة بالألفاظ[(١)] أنه[(٢)] يَفْضُلُ الكتبَ كلها من جهة [٢٦ ب] تِبْيانه ، وشهد له أهل المعرفة بالمعاني أنه[(٢)] يفضل الكتبَ كلها من جهة معانيه. ومن أغفل البابين وغَبِيَ عنهما[(٣)] فليس عقله بعيار[(٤)] ، ولا فهمه بمُعَيِّر .

فأما الإحاطة بما تَضمنه القرآن من خاصِّ فوائده على الحقيقة فهي مما لن يكمل العقل البشريُّ له إلا بتَقَدُّمه في معرفة شرائط التفسير ، وقد استقصينا ذكرها في كتابنا الملقب بـ « الإرْشَادِ إلى تَصْحِيح الاعْتِقاد »[(٥)] .

والله وليُّ الرشاد والسداد بعونه .

---

(١) في الأصل : « بالمعاني » .
(٢) في الأصل : « أنها » .
(٣) في الأصل : « عنها » .
(٤) قارن ما سبق : ص ٩٥ .
(٥) انظر مؤلفاته في المقدمة .

القَوْلُ فِي حَلِّ الشُّبْهَةِ الرَّابِعَة

أعْونُ الأشياء على تذكية العقل الخضوعُ للتعلم ، فإذا استبدَّ الإنسانُ برأيه عَمِيَت عليه المراشد .

وللحكمة زمانُ إظهار وزمانُ كتمان ، فلايصلح زمان الكتمان لإظهارها ، ولا زمان الإظهار لكتمانها . وهى تنْقِص أهلها فى غير حينها ، كما تَزيدُهم فى حينها ، وتضعهم عند غير المستحقين لها ، كما ترفعهم عند المستحقين لها .

ومتى أعانت الفضيلةُ صاحبَها فالحكمة تُكسِبه الخلقَ المحمود ، وحسنَ المعْيشة ، وإكرامَ النفس .

ومتى لحقت الرذيلة صاحبَها فالحكمة تَصِير له قوةً على المعصية ، وفساداً للمعيشة ، ووبالاً فى العاقبة .

* * *

وإذْ تقرر هذا فمن الواجب أن نعودَ إلى ماهو غرضنا من القول فنقول :

إنَّ بشارة الكتب السالفة بالنبى الأمى تكون برهاناً من براهينه ، وذلك

لتعلقه بعلم الغيب ، الذى أخبر الله تعالى بأنه لا يُظهر عليه أحداً ، « إلاَّ مَن ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ »[1] .

ولن يجوزَ أن تكون ألفاظ البشارة به واقعة فيها على التصريح والإفصاح ؛ لأنها لو وقعت على ذلك لما تبين عند ظهوره منزلة العاقل من الغبيّ ، ودرْجة المجتهد من المقصِّر . وليس يُشَكُّ أنها متى وقعت مرموزة فهى لامحالة تصير معرَّضة للتأويلات ، وكل قول كان عُرضة لها فإن مسلك التلبيس فيه ، وإيراد اللبس عليه ، لن يكون شاقًا على الخبِّ[2] الفطن .

ونحن نعلم أن الأحبارَ والرهابين كانوا سعدوا بالترؤس فى الدين ، واغتبطوا بما أفادوه من الحُظْوَة عند العالمين . ولم يكن قد خفى عليهم أنهم مهما اتَّبعوا الرسول المبعوث فقد اضطرهم الأمر إلى تكليف السعى الجديد لاقتباس المعرفة بشرائعه وأحكامه ، وأنهم سيصيرون فى تعلمها ذَنباً لا رأسا . وتلك مشقة لاتسمح لها النفوس بالهوينى ؛ فإن استبقاء الكراسى المحصّلة ، واستدامة الرياسات المُؤَثّلة ، مما يَحْرَصُ عليه ؛ وتحريف الألفاظ المرموزة بالتأويلات الفاسدة يكون أهون منه بكثير . فمن هذا الوجه ما [٢٧ ا] تَأَتَّى لهم كتمانُ خبره ، وإخفاء نبئه .

على أنَّا لانصدق بهذا القول إلا أن نأتى بشهادة الألفاظ المسطَّرة في كتبهم وخصوصا الكتابان اللذان أشار إليهما القرآن بقوله ـ جَلَّ وعَزَّ ـ : « الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِى يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ في التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ »[3] .

فنحن إذن جُدَرَاء بأن نصرف السعى إليه ، ونَحُلَّ الشبهة بذكره ؛ فنقول :

إنَّا وجدنا فى السِّفْر الخامس فى التوراة ، فى الفصل الحادى عشر منه ، قولَ الله

---

(١) « عالم الغيب فلايظهر على غيبه أحدا . إلامن ارتضى من رسول » سورة الجن: ٢٦ ، ٢٧ .
(٢) الخِبّ (بكسر الخاء وفتحها) : الانسان المخادع .
(٣) سورة الأعراف : ١٥٧ .

تعالى لموسى : « إنى أقيم لكم نبيا من أنفسكم ، ومن إخوتكم ، وأيما رجل لم يسمع لما يؤديه ذلك النَّبيُّ انتقمت منه[1] » .

ثم فى هذا الفصل بعينه : « إن الربَّ إلهك مقيمٌ من بَنِيك ومن نفس إخوتهم نبيًّا مثلك ، فاسمعوا له وأطيعوا[2] » .

ثم فى هذا السفر فى الفصل العشرين منه : « إن الربَّ جاء من طور سينين ، وطلع لنا من ساعير ، وظهر من جبال فاران ، وعن يمينه ربوات من القدسيين ، فمنحهم القوة، ودعا بجميع قدِّيسيه بالبركة »[3] .

ثم وجدنا فى الإنجيل المنسوب إلى يوحنا فى الفصل الخامس عشر منه : « إن فارقليط روح الحق الذى يرسله أبى باسمى هو يعلمكم كل شىء[4] » .

---

(١) التثنية ١٨ : ١٨ ، ١٩ : « أقيم لهم نبيا من وسط إخوتهم مثلك ، وأجعل كلامى فى فمه ؛ فيكلمهم بكل ما أوصيه به ، ويكون أن الانسان الذى لا يسمع لكلامى الذى يتكلم به باسمى أنا أطالبه».

(٢) التثنية ١٨ : ١٥ : « يقيم لك الرب إلهك نبيا من وسطك من إخوتك مثلى له تسمعون » .

(٣) التثنية ٣٣ : ٢ : « جاء الرب من سيناء ، وأشرق لهم من سعير ، وتلألأ من جبل فاران ، وأتى من ربوات القدس ، وعن يمينه نار شريعة لهم ، فأحب الشعب جميع قديسيه » .

وانظر الشهرستانى : « الملل والنحل » ٢/١٥ — ١٦ .

(٤) انظر انجيل يوحنا ، إصحاح ١٤ : ٢٦ ؛ حيث ورد فى الترجمة العربية المستعملة حاليا : « وأما المعزى الروح القدس الذى سيرسله الآب باسمى فهو يعلمكم كل شىء ، ويذكركم بكل ما قلته لكم» . وانظر أيضا يوحنا ، إصحاح ١٥ : ٢٦ : « ومتى جاء المعزى الذى سأرسله أنا إليكم من الآب روح الحق الذى من عند الآب ينبثق ؛ فهو يشهد لى » . وانظر أيضا يوحنا ، إصحاح ١٤ : ١٦ . ويلاحظ أنَّ الترجمة الانجليزية الحديثة للعهد الجديد تستعمل كلمة « Advocate » فى مكان « المعزى » فى الترجمة العربية . انظر : « The New English Bible. New Testament » PP. 171.173 .

وقد أخبر القرآن الكريم ببشارة المسيح بالرسول محمد فى سورة الصف آية ٦ : « وإذ قال عيسى ابن مريم : يابنى إسرائيل إنى رسول الله إليكم ، مصدقاً لما بين يدىّ من التوراة ، ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد » . ويعتقد أن « أحمد » بالعربية هى فارقليط Περικλυτος اليونانية ، ومعناها الشهير او ذائع الصيت (المثنى عليه) انظر :

Liddell and Scott : « Greek - English Lexicon 4 P. 549

وانظر أيضا مقال : « Ahmad » فى الطبعة الجديدة من دائرة المعارف الاسلامية . و « إنجيل برنابا » ترجمة الدكتور خليل سعادة ، ص٦١ ، ٦٥ ، ١٥١ ، ١٧٢ ، ٢١٢ ، ٢٥٤ ؛ حيث وردت البشارة بمحمد صراحة .

فهذه هى ألفاظ البشارة من هذين [الكتابين] ، وقد نُقلت إلى اللسان العربى من اللسان السريانى ، وليس يجحدها أحد من أهل المعرفة بالكتابين . ومن الواجب أن نوضح مواقع الأدلة منها على صحة نبوة محمد — صلى الله عليه [وسلم] — فنقول :

أما ألفاظ التوراة ففيها أربعة نعوت، متى جُمع بينها وضح أنها بشارة به[1] دون غيره:

أولها : أن المُبَشَّرَ به من إخوة بنى إسرائيل .

والثانى : أنه مثل لموسى عليه السلام .

والثالث : أن من لم يؤمن به انْتُقِمَ منه .

والرابع : أنه يُبْعث من جبل فاران .

فأما النعت الأول : فلأن إخوة بنى إسرائيل هم أولاد إسماعيل[2] ، ولم يبعث منهم نبي سواه . وفيه تصديق لما فى السِّفْر الأوَّل فى الفصل العاشر منه أن الله تعالى قال لإبراهيم : « قد أجبت دُعاك فى إسماعيل أيضاً ، وباركت عليه ، وكبرته وعظمته جدًّا جدًّا ، وسيلد اثنى عشر عظيما ، وأجعله لأمة عظيمة »[3] .

ولولا مكان هذه النبوة وهذا الملك لبطلت البشارة[4] .

وأما النعت الثانى : فلأن حال موسى فى ولد إسحاق كانت مضاهيةً لحال محمد — صلى الله عليه [وسلم] — فى ولد إسماعيلَ ، فإن ولدَ اسحاق كانوا متبددين فى بلاد مصر : عبيدَ ملوكها ، وسُخْرَةَ أربابها ، لا يوجد لهم شمل منتظم ، ولا شعب ملتئم ، فأورث اللهُ « الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا »[5] . وهكذا حال العرب [٢٧ ب] قبل الإسلام ، فآواهم الله تعالى بمحمد — صلى الله عليه

---

(١) فى الأصل: « له » .

(٢) قارن البيرونى : « الآثار الباقية » ص ١٩ ، والشهرستانى « الملل والنحل » ٢/١٤ .

(٣) التكوين ١٧ : ٢٠ : « واما إسماعيل فقد سمعت لك فيه . ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً . اثني عشر رئيسا يلد ، وأجعله أمة كبيرة» . وانظر أيضا «التكوين »٢ :١٢–١٣ .

(٤) انظر ماسبق: ص١٥٢ .وقارن الشهرستانى : «السابق»ص ١٤– ١٥.

(٥) سورة الأعراف : ١٣٧ .

[وسلم] — وَملَّكَهُمْ شرق الأرض وغربها . ثم لِفَرْطِ التشابه الموجود بين الدينين قالت قريش عند نظرهم إلى شرائع الإسلام : إنها يهوديَّة متجددة .

وأما النعت الثالث : فلأنَّا لم نر أمة بعد موسى — عليه السلام — كذَّبت بنبيِّها فنزل بها من جَوَائح العقوبات مثل ما نزل بمُكَذِّبة محمد عليه السلام ؛ وخصوصاً مَنْ كان منهم مُصَدِّقاً لموسى عليه السلام : مثل بنى قريظة ، وأهل فدك ، وخيبر ، وبنى النضير(١) . وهذا النوع من الانتقام يصدِّق الصفة الموجودة فى الكتب المتقدمة ، وهى ما قيل فيها : إنه يكون بأيديهم أسياف حِدَاد ذوات شَفْرَتَيْنِ ، ينتقم الله بها من الأمم الكافرة .

وأما النعت الرابع : فلأن فاران ، وإن كان اسماً للجبل الممتد بين الشام وبادية العرب ، فإن الحجاز هى المخصوصة بهذا الإسم . والدليل عليه ما وُجِدَ فى التوراة فى قصة إسماعيل أنه كان يتعلم الرمى فى بَرِّيَّة فاران(٢) . وقد علم أن منشأه لم يكن قط إلا أرض الحجاز .

فقد ظهر أن أسباب النبوة قد طلعت لموسى — عليه السلام — من جبل طور سينين ، ثم لعيسى — عليه السلام — من بلد ساعير وما دونها من أرض الشام ، ثم لمحمد(٣) — عليه السلام — من فاران(٤) .

وبمجموع هذه النعوت الأربعة قد اتضح صدق ما وجد فى التوراة من البشارة .

* * *

(١) انظر المسعودى : «مروج الذهب» (طبعة كتاب التحرير) ١/ ٥٠٥ — ٥٠٦ . وانظر الدكتور عبدالعزيز كامل : « دور اليهود فى العدوان على قاعدة الاسلام فى المدينة » مجلة « المجلة » يولية ١٩٦٧ ص ٥٢ — ٦٢ .

(٢) التكوين ٢١ : ٢٠ — ٢١ .

(٣) فى الأصل : « بمحمد » .

(٤) قارن البيرونى « الآثار الباقية » ص ١٩ حيث يعلق على هذه الآية بقوله : « فمجيئه [أى الرب] من طور سيناء هو مناجاة موسى به ، وشروقه من ساعير ظهور المسيح ، واستعلانه من فاران الذى نشأ فيه إسماعيل وتزوج به هو ظهور محمد — عم — منه على أصحاب الأديان كلهم ، بجنود من الطاهرين المنزلين أمداداً من السماء مسومين » .

وأما لفظ الإنجيل ففيه نعتان يُستدل بهما على اتجاه البشارة إلى محمد عليه السلام :

أحدهما : قوله : « روح القدس الذى يرسله أبى باسمى » .

والآخر : قوله : « يعلمكم كل شىء » .

أمَّا الأوَّل منهما فلأن الأرواح التى هى منسوبة ـ لفضل شرفها ـ إلى الله تعالى صنفان :

أحدهما : النُّطْقِيَّة ؛ التى بها يُتوصَّلُ إلى العقل . ومتى تهذيت هذه الروح كانت طهارتها سبباً للعصمة من الشرور ؛ كما قال — تعالى جدُّه — فى صفة الأبرار: « أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ »[1] .

والآخر : القُدُسِيَّة التى خص بها الأنبياء — صلوات الله عليهم — فتوصَّلوا بمكانها إلى إقامة . . .[2] ، وإليه يتجه قوله تعالى : « رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو العَرْشِ ، يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ[3] » .

وكان عيسى — عليه السلام — من الخصوصية بهذه الروح بحيث سُمِّى باسمها على الإطلاق ؛ فقيل : روح الله وكلمته[4] . وقد قال تعالى : « وَآتَيْنَا عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ البَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ القُدُسِ »[5] .

ثم لم ينل أحد من مزية التأييد بها غير محمد عليه السلام ، وبه نطق القرآن : « وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا ؛ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ ، وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ [١٢٨] مِنْ عِبَادِنَا[6] » .

وبقوله : « قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالحَقِّ »[7] . وبه شهد لنفسه بقوله :

---

(١) سورة المجادلة : ٢٢ .

(٢) كلمة لم تتضح قراءتها بالأصل .

(٣) سورة غافر : ١٥ .

(٤) « وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » سورة النساء : ١٧١ .

(٥) سورة البقرة : ٨٧ ، ٢٥٣ .

(٦) سورة الشورى : ٥٢ .

(٧) سورة النحل : ١٠٢ .

« إنَّ رُوحَ القُدسِ نفث فِي رُوعِي أَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّي تَسْتَوْفِي رِزْقَهَا ، فَاتَّقُوا الله وأَجْمِلوا فِي الطَّلَب »[1] .

وإذْ تحقق هذا فقد ظهر أن قول المسيح : « إنه مبعوث باسمى » ، معناه أنه يبعث والذى سُمِّيتُ به ، وهو الروح القدس ،[أى] ومعه [الروح القدس] ، فيكون هذا القول نظيراً لقولنا : بُعث بالهدى ودين الحق ، أى ومعه الهدى ودين الحق .

وأما الثانى ؛ فلأن محمداً — عليه السلام — ظهر فى وقت كان الكتابيون مضطرين إلى من يَقفُهم على الحق [و] توحيد الله وصفاته بالحجج والبراهين ، وفتح الأحكام الجامعة لهم مصالح الدارين ، وتعريفهم الآدابَ الحسنة ، والسياسة الفاضلة ، ويؤكد ذلك عليهم بالوعد والوعيد ، والترغيب والترهيب .

وهذه كلها أشياء لم يقع لها ذكر في تباين الكتب إلا القليل ؛ ماخلا علم الأحكام فإنها وقعت فى التوراة .

فأما الأناجيل الأربعة التى كتبها تلامذة المسيح ، أعنى مَتَّي ولوقا ومرقس[2] ويوحنا ، فهى تشتمل على أخبار المسيح عليه السلام ، وما جرت عليه أحواله من لدن مولده إلى آخر أيامه ، مقروناً بذكر ما سمعوه من مواعظه ، وأمثاله ، وثنائه على الله — تعالى جدُّه — وتسابيحه . ثم لا يزيد عليه .

ولقد صنَّف شمعون الصفا[3] بعده كتابًا يعرف بـ « براكسيس »[4] ، غير أنه لم يودعه إلا أخبارَ تلامذة المسيح ، وما تصرَّفت عليه أحوالهم .

---

(١) « إن روح القدس نفث فى روعى إن نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها ، وتستوعب رزقها ، فاتقوا الله وأجلوا فى الطلب . ولا يحملن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبه بمعصية الله ، فإن الله تعالى لاينال ماعنده إلا بطاعته » رواه أبو نعيم فى الحلية . وهو حديث ضعيف طبقا للسيوطى . انظر :« الجامع الصغير » ١/٩٠ .

(٢) فى الأصل « مادقوس » .

(٣) انظر إنجيل يوحنا ١ : ٤٢ : « فنظر إليه يسوع وقال : أنت سمعان بن يونا . أنت تدعى صفا ، الذى تفسيره بطرس » .

(٤) أعمال الرسل ، وتحوى حياة معلمى المسيحية ، وخاصة القديس بولس .

ثم تلاه فى التصنيف بولس[١] ، وسماه « السَّليخ »[٢]، وهو مشتمل على ما يخالف الإنجيل من الأشياء مخالفة ظاهرة .

وكل ما عدا هذين الكتابين من كتب النصارى فليس يزيد على الأناجيل الأربعة شيئًا .

* * *

فهذه هى الألفاظ الدالة على مواقع البشارة من التوراة والإنجيل بمحمد عليه السلام. ولولا أن استقراء ما فى الكتب أجمع من بشاراته ؛ أعنى كتب أشعياء[٣]، وحزقيال[٤] وأرميا ، ودانيال ، والزبور ، وغيرها ؛ أمر يطول لأوجبت إيراد الشىء الكبير منها . وفى هذا القدر كفاية لمن كان الحقُّ يعينه ، ولم يكن الإلفُ والتعصب آفته .

والله الموفِّق للخِيرَة .

* * *

فهذا من مجامع ما أمكننى تحصيله فى هذا الوقت من المَنَاقبِ التى فُضِّل بها الدِّينُ الحنيفى والمِلّة الإسلاميّة [على] الأديان[٥] الأُخر .

وتقديرى فيه أنه سَيُوافق رضا الشيخ الرئيس[٦] ، بسط الله فى المعالى ذكره . فإن صدَّق ظنى نفذ إلىَّ فضله ، وإن نسبنى إلى التقصير فالخيرَ أردت ، ولكل امرىء ما اكتسب .

والله َ أسأل أن ينفع عباده به ، وأن يُجزِلَ لى المثوبةَ عليه ، إنه القادر على ما يشاء .

تمَّ الكتاب

والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله وسلامه .

---

(١) فى الأصل : « فولس » .

(٢) الشليخ : (من أصل سوريانى) أى الرسائل ؛ وهى الأربع عشرة رسالة التى كتب بها بولس فى أوقات متفرقة إلى أهل روما وغيرهم .

(٣) فى الأصل : « إيشعيا » .

(٤) فى الأصل : « حرمان » .

(٥) فى الأصل : « للأديان » .

(٦) انظر ماسبق فى المقدمة ص ١٤ وانظر النص ص ٧٤ — ٧٥ .



فهرس الموضوعات

فهرس الأعلام(1)

(١) روعى فى ترتيب الأعلام عدم اعتبار أداة التعريف .

(ن)

(هـ)

(ى)

فهرس المصطلحات[1]

(أ)

---

(١) روعى فى ترتيب المصطلحات عدم اعتبار أداة التعريف .

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ى)

فهرس الكتب الواردة بالنص

مراجع التحقيق والدراسة

المراجع العربيّة

(ا)

ابن أبي أصيبعة (أحمد بن القاسم) :

« عيون الأنباء في طبقات الأطباء » .

طبعة مصر ١٢٩٩ هـ ـ ١٨٨٢ م

أبن تيمية (أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم) :

« الرد على المنطقيين »

ط . بومباى ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .

ابن جلجل (أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي) :

« طبقات الأطباء والحكماء » .

تحقيق الاستاذ فؤاد سيد . ط . المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية . القاهرة ١٩٥٥ .

ابن حنبل (الامام أحمد) :

« المسند »

المطبعة الميمنية ـ مصر ١٣١٣ هـ

ابن خلدون :

« المقدمة »

ط . عبد الرحمن محمد . القاهرة . بدون تاريخ .

ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر):

« وفيات الأعيان »

نشرة الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد . في ٦ أجزاء . القاهرة ١٩٤٨ ـ ١٩٥٠

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد) :

« كتاب فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال »

تحقيق د ٠ جورج الحوراني ـ ليدن ١٩٥٩ ٠

ابن فاتك : (أبو الوفاء المبشر) :

« مختار الحكم »

تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ـ مدريد ١٩٥٨

ابن القفطى (على بن يوسف) :

« تاريخ الحكماء »

نشرة ليبرت ٠ ليبزج ١٩٠٣ ٠

ابن ماجة :

« سنن ابن ماجة »

المطبعة العلمية ـ مصر سنة ١٣١٣ هـ

ابن نباته المصرى :

« سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون »

تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل ابراهيم ٠ القاهرة ١٣٨٣ هـ/١٩٦٤ م

ابن النديم (محمد بن اسحاق بن أبى يعقوب) :

« الفهرست »

نشرة فلوجل ٠ ليبزج ١٨٧٠ ٠

أبو ريدة (د ٠ محمد عبد الهادى) :

« ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية »

القاهرة ١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦ م ٠

أبو المعالى (محمد الحسينى العلوى) :

« بيان الأديان »

ترجمه من الفارسية الدكتور يحيى الخشاب ٠ مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٩.

الأشعرى (أبو الحسن على بن اسماعيل) :
« مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين »
(جزءان) نشرة الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد • القاهرة ١٩٥٠ ـ ١٩٥٤ •

الأهوانى (د • أحمد فؤاد)
« الكندى فيلسوف العرب
سلسلة أعلام العرب ٢٦ ـ القاهرة ١٩٦٤

أوليرى (دى لاسى) :
« مسالك الثقافة الاغريقية الى العرب »
ترجمة د • تمام حسان • القاهرة ١٩٥٧ •

(ب)

بدوى (د • عبد الرحمن) :
١ ـ « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » القاهرة ١٩٤٠
٢ ـ « الفرق الاسلامية » :
مجلة « المجلة » يناير ١٩٦٧

برنابا :
« انجيل برنابا »
ترجمة د • خليل سعادة القاهرة ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م •

بروكلمان (كارل) :
« تاريخ الأدب العربى »
ترجمة د • عبد الحليم النجار فى ثلاثة أجزاء • القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٩ ـ ١٩٦٢ •

البغدادى (أبو منصور عبد القاهر)
« الفرق بين الفرق »
نشرة محمد بدر ـ القاهرة ١٩١٠

البلاذرى (أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر)
« فتوح البلدان »
القاهرة (دار النشر للجامعيين) ١٩٥٧

البيرونى (أبو الريحان محمد بن أحمد) :

١ - « الآثار الباقية عن القرون الخالية »

نشرة د . ادوارد ساخاو - ليبزج ١٨٧٦ ؛

٢ - « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة »

ط . حيدر أباد - ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٨ م .

بينس (س) :

« مذهب الذرة عند المسلمين . وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود » .

ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة . القاهرة ١٩٤٦ .

البيهقى (ظهير الدين) :

« تتمة صوان الحكمة »

ط . لاهور ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ - ١٩٣٣ م .

(ت)

التهانوى (محمد أعلى بن على) :

« كشاف اصطلاحات الفنون »

كلكتا ١٨٥٤ - ١٨٦٢

التوحيدى (أبو حيان) :

١ - « الامتاع والمؤانسة »

نشرة د . أحمد أمين و د . أحمد الزين . فى ٣ أجزاء - القاهرة ١٩٣٩ - ١٩٤٤

٢ - « مثالب الوزيرين »

أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد

تحقيق د . ابراهيم الكيلانى . دمشق ١٩٦١ .

٣ - « المقابسات » .

نشرة الأستاذ حسن السندوبى القاهرة ١٩٢٩

(ث)

الثعالبى (أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل) :

« يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر »

نشرة الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد فى ٤ أجزاء ط . ثانية القاهرة ١٣٧٥ هـ/١٩٥٦ م .

(ج)

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) :

« مناقب الترك »

ضمن ثلاث رسائل للجاحظ · نشرة ج · فان فلوتن ـ ليدن ١٩٠٣ ·

(ح)

حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله) :

« كشف الظنون فى أسامى الكتب والفنون »

جزءان ـ اسطنبول ١٩٤١ ـ ١٩٤٣ ·

(خ)

الخوارزمي (ابو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب) :

« مفاتيح العلوم »

نشرة فان فلوتن ـ ليدن ١٨٩٥ ·

(د)

الدماميني (بدر الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر المخزومى) :

« العيون الفاخرة الغامزة على الخبايا الرامز »

المطبعة الخيرية ـ القاهرة ١٣٢٣ هـ

دى بور (ت · ج ·) :

« تاريخ الفلسفة فى الاسلام »

ترجمة د · محمد عبد الهادى أبو ريدة ط · ثالثة · القاهرة ١٩٥٤ ·

(ر)

الرازى (أبو بكر محمد بن زكرياء) :

« رسائل فلسفية »

جمعها ب · كراوس ونشرتها : كلية الآداب · القاهرة ١٩٣٩ ·

الريس (د · محمد ضياء الدين) :

« النظريات السياسية الاسلامية »

ط · ثالثة القاهرة ١٩٦٠

(س)

السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر) :

« الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير »

جزءان ــ القاهرة (بدون تاريخ) نشرة عبد الحميد أحمد حنفى .

(ش)

شلبى (د . أحمد) :

١ ــ « المسيحية »

ط . ثانية ــ القاهرة ١٩٦٥

٢ ــ « اليهودية »

القاهرة ١٩٦٦

الشهرزورى (شمس الدين محمود بن محمد) :

« نزهة الأرواح وروضة الأفراح »

(المعروف بتاريخ الحكماء)

مخطوط مصور بدار الكتب المصرية رقم ١٢٠٥٠ ح

الشهر ستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) :

« الملل والنحل »

فى ثلاثة أجزاء . نشرة الشيخ أحمد فهمى محمد ــ القاهرة ١٩٤٨ ــ ١٩٤٩ .

(ص)

الصابىء (أبو الحسن الهلال بن المحسن) :

« الوزراء » أو « تحفة الأمراء فى تاريخ الوزراء »

تحقيق الاستاذ عبد الستار أحمد فراج ــ القاهرة ١٩٥٨

الصالح (د . صبحى) :

« علوم الحديث ومصطلحه »

دمشق ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م .

(ط)

طاش كبرى زاده (المولى أحمد بن مصطفى) :

« مفتاح السعادة »

جزءان . ط . حيدر آباد ١٣٢٨ ــ ١٣٢٩ هـ .

طبانه (د. بدوى أحمد) :

« البيان العربى »

ط . ثالثة ـ القاهرة ١٩٦٢

(ع)

العامرى (أبو الحسن محمد بن يوسف) :

١ ـ « الابصار والمبصر »

مخطوط بدار الكتب المصرية ـ الخزانة التيمورية ـ حكمة ٩٨ .

٢ ـ « السعادة والاسعاد »

مخطوط مكتبة تشستربيتى (دبلن) رقم ٣٧٠٢ ، وصورة طبق الأصل للمخطوط نشرها الأستاذ مجتبى مينوى . فيزبادن ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨

عبد الباقى (محمد فؤاد) :

« المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم »

كتاب الشعب القاهرة ١٣٧٨ هـ .

عبد الملك (د . بطرس) :

« قاموس الكتاب المقدس »

فى جزءين . بيروت ١٩٦٤ ـ ١٩٦٦

(غ)

غراب . (د . أحمد عبد الحميد) :

« مفهوم الثقافة الاسلامية عند أبى الحسن العامرى »

مجلة « المجلة » يونية ١٩٦٧ .

الغزالى (أبو حامد) :

١ ـ « تهافت الفلاسفة »

تحقيق الأستاذ سليمان دنيا الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٩٥٥

٢ ـ « فضائح الباطنية »

تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ـ القاهرة ١٣٨٣ هـ/١٩٦٤ م

٣ ـ « المنقذ من الضلال »

مع أبحاث فى التصوف ودراسات عن الامام الغزالى بقلم د . عبد الحليم محمود . الطبعة الخامسة سنة ١٣٨٥ هـ

(ف)

الفارابى (أبو نصر محمد بن محمد) :

١ ـ « آراء أهل المدينة الفاضلة »

نشرة ف · ديتريتشى ـ ليدن ١٨٩٥

٢ ـ « احصاء العلوم »

تحقيق د · عثمان أمين ـ القاهرة ١٩٤٨ ·

٣ ـ « تحصيل السعادة »

حيدر آباد ١٣٤٥/١٩١٠

٤ ـ « فصول المدنى »

تحقيق د · م · دنلوب ـ كامبردج ١٩٦١

(ق)

قاسم (د · محمود محمد) :

« المنطق الحديث ومناهج البحث »

ط · رابعة القاهرة ١٩٦٦

(ك)

كريستنسن (أ ·) :

« ايران فى عهد الساسانيين »

ترجمة د · يحيى الخشاب القاهرة ١٩٥٧

الكلاباذى (أبو بكر محمد) :

« التعرف لمذهب أهل التصوف »

تحقيق د · عبد الحليم محمود والأستاذ طه عبد الباقى سرور · القاهرة ١٩٦٠

الكلبى (أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب) :

« كتاب الأصنام »

تحقيق المرحوم احمد زكى باشا · القاهرة (ط · دار الكتب) ١٩١٤

الكندى (يعقوب بن اسحاق) :

١ ـ « رسائل الكندى الفلسفية »

(جزءان) تحقيق د · محمد عبد الهادى أبو ريدة ـ القاهرة ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣ ·

٢ ـ « فى خبر صناعة التأليف »

نشر د . محمود أحمد الحفنى وروبرت لخمان ليبزج ١٩٣١

(م)

متز (آدم) :

« الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى »

ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة (جزءان) ـ القاهرة ١٩٤٠ ـ ١٩٤١

المختون (د . محمد بدوى) :

« دراسة نظرية تطبيقية فى علمى الصرف والعروض »

القسم التانى ـ القاهرة ١٩٦٦ .

المسعودى (أبو الحسن على بن الحسين) :

١ ـ « التنبيه والاشراف »

القاهرة ١٩٣٨ .

٢ ـ « مروج الذهب »

نشر الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد القاهرة

وطبعة كتاب التحرير (جزءان) ـ القاهرة ١٣٨٦ ـ ١٣٨٧ هـ ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧ م .

مسكويه (أبو على أحمد بن محمد) :

١ ـ « تجارب الامم »

نشرة هـ . ف . أمد روز ـ القاهرة ١٩١٤ ـ ١٩١٥

٢ ـ « تهذيب الاخلاق »

القاهرة ١٩٥٩

٣ ـ « جاويدان خرد » (الحكمة الخالدة) .

تحقيق د . عبد الرحمن بدوى . القاهرة ١٩٥٢

المقدسى (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبى بكر المعروف بالبشارى) :

« أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم »

ط . ثانية ـ ليدن ١٩٠٦ .

المقريزى (تقى الدين) :

« المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار »

ط . القاهرة ١٣٢٦ هـ

(ن)

النشار (د ٠ على سامى) :

« نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام »

(جزءان) الجزء الأول ط ٠ رابعة ــ القاهرة ١٩٦٦ ٠ الجزء الثانى ط ٠ ثالثة ــ القاهرة ١٩٦٥ ٠

نللينو :

« علم الفلك وتاريخه عند العرب »

ط ٠ روما ١٩١١

النوبختى (حسن بن موسى) :

« فرق الشيعة »

تحقيق هـ ٠ ريتر ــ اسطنبول ١٩٣١ ٠

(هـ)

هنداوى (د ٠ محمد موسى) :

« المعجم فى اللغة الفارسية »

ط ٠ ثانية القاهرة ١٩٦٥ ٠

(ى)

ياقوت (ابن عبد الله الحموى) :

١ ــ « ارشاد الأريب الى معرفة الأديب »

(المعروف بمعجم الأدباء)

نشرة مارجوليوث فى ٧ أجزاء ٠ ليدن ــ لندن ١٩٠٧ ــ ١٩٢٧ ٠

٢ ــ « معجم البلدان »

ط ٠ القاهرة ١٩٠٦ ٠

يوسف (الأستاذ زكريا) :

« مؤلفات الكندى الموسيقية »

بغداد ١٩٦٢

المراجع الأجنبية

— A —

ARBERRY, A.J.: «*An Arabic Treatise on Politics*» Islamic Quarterly, April 1955.

———, «*Reason and Revelation in Islam* ». London, 1957.

ARISTOTLE : « *Ethica Nicomachea* ». English Translation by W.D. Ross, Oxford, 1954.

— B —

BARTHOLD, W. : « *Bukhārā* ». Encyclopedia of Islam (New edition).

BROCKELMANN, C. : « *Geschichte der Arabischen Literatur* », 5 Vols. Leiden, 1937-49.

———, « *History of Islamic Peoples* ». English Translation. London, 1950.

BROWNE, E.G. : « *Arabian Medicine* » Cambridge, 1921.

——— « *A Literary History of Persia* » 4 Vols. Cambridge, 1956.

BUCHNER, V.F. : « *Samanids* » Encyclopedia of Islam.

— C —

CORNFORD, F.M. : « *The Republic of Plato* ». Translated with Introduction and Notes. Oxford, 1955.

— D —

DAVIES, J.G.: « *Christianity : The Early Church* » C.E.L.F.

DUNLOP. D.M. « *Al-Balkhi* ». Encyclopedia of Islam. (New edition).

— E —

EPSTEIN, I. « *Judaism* ». *A Pelican Book*. Middlesex, 1960.

— G —

GABRIELI, F. : « *Adab* » Encyclopedia of Islam (New Edition.).

GIBB, H.A.R. « *Studies on the Civilization of Islam* ». London, 1962.

— H —

HODGSON, M.Ç.S. « *Bātiniyya* ». Encycleopedia of Islam (New edition)

HALKIN, A.S. : « *The Hashwiyya* » JAOS, 1934.

HOLMYARD, E.J. : «*Alchemy*». Penguin Books, 1957.

HONIGMANN, E. : « *Nishāpūr* ». Encyclopedia of Islam.

— J —

JAMES, E.O. : « *Comparative Religion* », London, 1961.

— L —

LEWIS, C.S. : « *Mere Christianity* ». London, 1953.

LIDDELL and SCOTT : « *Greek - English Lexicon* ». Oxford, 1909.

— M —

MARGOLIOTH : « *The Discussion between Abû Bishr Matta and Abû Sa'id al-Sairafi on the Merits of Logic and Grammar* ». JARS. 1905.

MINORSKY, V. : « *Raiy,* » Encyclopedia of Islam.

MINOVI, M.: « *Introduction to the Facsimile of as-Sa'âdah wa'l-Is'âd* » Wiesbaden, 1957-8.

— P —

PARRINDER, G. : « *Jesus in the Qur'ân* ». London, 1965.

PLATO : « *The Dialogues of Plato* ». Translated into English by B. Jowett in 4 Vols. Oxford, 1953.

— R —

ROSENTHAL, F. : « *State and Religion According to Abu'l-Hasan al-'Amiri* ». Islamic Quarterly, April 1956.

RUSSELL, BERTRAND : « *Why I am not a Christian* », London, 1959.

— S —

SARTON, G. : « *Introduction to the History of Science* ». Baltimore 1927 ff.

SCHAADE : « *Balagha* ». Encyclopedia of Islam. (New edition).

SCHACHT, J. : « *Abû Hanîfa* » Encyclopedia of Islam, (New edition).

———, « *An Introduction to Islamic Law* ». Oxford, 1964.

SUTER : « *Handasa* » Encyclopedia of Islam.

— V —

SINGER, C. : « *History of Technology* ».

VAN DEN BERGH, S. : « *Anniyya* ». Encyclopedia of Islam, (New edition).

VON GRUNEBAUM, G.E. : « *Medieval Islam* ». Chicago, Second edition, 1962.

— W —

WALZER, R. (with H.A.R. GIBB) : « *Akhlâk* ». Encyclopedia of Islam. (New edition).

———, « *Greek into Arabic* ». Oxford, 1962.

WATT, MONTGOMERY : « *Islam and the Integration of Society* », London, 1961.

———, « *Islamic Philosophy and Theology* ». Islamic Surveys I. Edinburgh 1962.

——— «*Muslim Intellectual, A study of al-Ghazālī*». Edinburgh 1963.

WEIL, G.: «*'Arûd*» Encyclopedia of Islam. (New edition).

WERBLOWSKY, Z. : « *Judaism* » C.E.L.F.

— Z —

ZAEHNER, R.C. : « *The Teachings of the Magi* ». London, 1956.

——Edr. : C.E.L.F. London, 1959.

KITAB AL-I'LAM BI-MANAQIB AL-ISLAM

(ON THE MERITS OF ISLAM)

WRITTEN BY

ABU AL-HASAN MUHAMMAD AL-'AMIRI

(Died 381 A. H. / 992 A.D.)

Edited with an Introduction and Notes

By

Dr. Ahmad Abd al-Hamid Ghorab

Lecturer on Islamic Philosophy
and Comparative Religion
at Cairo University

Cairo 1967
Dar al-Katib al-'Arabi